دور الفلسفة في مجتمعنا المعاصر

لسنا بصدد التساؤل عما اذا كانت هناك فلسفة عربية معاصرة أم لا ، ولكننا بصدد التساؤل عما اذا كانت الفلسفة قد أدت دورها فى مجتمعنا العربى المعاصر أم لا · وفارق كبير بين السؤالين : فان الاول منهما يطرح قضية محلية هى ظهور فكر فلسفى معاصر فى منطقة معينة من مناطق العالم ، بينما يطرح الثانى منهما قضية حضارية هى مدى تأثر مجتمعنا العربى المعاصر بالروح الفلسفية على اعتبار أن « الفلسفة » رافد هام من الروافد الاساسية التى تغذى المجرى الأصلى لنهر الحضارة · ونحن نزعم أن « الفلسفة » لم تؤد بعد دورها الحضارى الهام فى مجتمعنا العربى المعاصر ، وأنه ما يزال علينا – نحن المشتغلين بالحركة الفكرية فى مصر – أن نشارك فى النهوض بمهمة بث الروح الفلسفية فى المناخ الفكرى العربى · ومن هنا فاننا سنحاول – فى هذه العجالة القصيرة – أن نكشف عن الأبعاد التى لابد للروح الفلسفية من أن تمتد اليها فى صميم كياننا العربى ، حتى نضع أيدينا على نقاط الضعف فى البناء الفكرى لمجتمعنا المعاصر ، آملين من وراء ذلك تهيئة الجو لظهور فكر عربى حر ·

نحن فى حاجة الى نزعة «عقلانية» أصيلة

ولعل أول ما يروع الباحث العربى – حين يتصدى للحديث عن دور الفلسفة – هو هذا التشكك المريب الذى تلقاه « الفلسفة » عندنا من جانب السواد الاعظم من الناس ! فالفلسفة – فى مجتمعنا – كلمة مشبوهة ممجوجة ، والناس عندنا يستخدمون هذه الكلمة للاشارة الى لغو الحديث وهذره ! وليس من السهل أن نعيد الى هذا اللفظ المنبوذ « حق المواطن » فى عالمنا اللغوى المعاصر : فان الاستعمال الشائع لكلمة « الفلسفة » قد ألقى على هذه الكلمة ظلالا كثيفة من التوجس ، والريبة والاشتباه والغموض ·· الخ · ولكن من واجبنا – مع ذلك – أن نسهم فى تصحيح هذا الفهم الخاطىء لكلمة « الفلسفة » ، عن طريق العمل على تقديم نماذج فلسفية سليمة للاجيال التى تتلقى دروس فلسفية لها فى التعليم الثانوى ، بحيث يفهم النشىء العربى أن الفلسفة ليست تعقيدا لما هو واضح ، بل توضيحا لما هو معقد · ونحن نعلق أهمية كبرى على أول احتكاك للطالب المصرى بالفلسفة : فان من شأن هذا الاحتكاك – اذا كان قاصرا أو غير موفق – أن يخلق فى

د. زكريا ابراهيم

نفس الشباب احساسا غامضا بعقم التفــــكير الفلسفى أو عدم جدواه ! ولا شك أن الانطباعات السيئة التى قد تتولد فى نفوس شــــبابنا عن الفلسفة ، كثيرا ما تكون ثمرة لهــــذه المعالجة المشوهة أو الشائهة لقضايا الفلسفة ، على أيدى بعض من القائمين على تدريس هذه المـــادة فى مدارسنا الثانوية • وهذا ما يدفعنا الى التشديد على ضرورة معاودة النظر فيما بين أيدى طلابنا من كتب فلسفية ، حتى تكون هذه الكتب ـ بين أيدى المدرسين والطلاب ـ عونا على فهم الفلسفة ، وتوعية صحيحة لدورها فى حضارتنا العربيـــة الراهنة ، لا مجرد تجميع لبعض المعــــلومات الفلسفية المشوهة التى قد لا يرى فيها الطالب سوى حشد مهوش من الأفكار ! •

والحق أنه ليس المهم ـ بالنسبة الى الطالب المبتدىء ـ أن يلم ببعض المعارف السطحية عن الواقعية ، والمثالية ، والبرجماتية ، والماركسية ، والوضـعية المنطقية •• الخ ، بل المهم أن يقف على روح « الايمان الفلسفى » ، من حيث هـــو ايمان بالعقل ، وثقـــة فى قدرته على المعرفة ، واعتراف ضمنى بامكان الوصول الى الحقيقة • ولعل ما عبرنا عنه ـ فى آخر ما كتبنا نقول : « انه لا يمكن أن تقوم فلسفة ضد العقل ، اللهم الا اذا أمكن أن يقوم فن ضد الجمال، أو دين ضد الله » ! صحيح أن تاريخ الفلسفة قد عرف الكثير من النزعات الشكية ، واللا أدرية ، والنسبية ، واللا عقلية (وغيرها مما يدخل فى هذا الباب) ، ولكن من المؤكد أن « البشرية العاقلة » (على حد تعبير هوسرل) لم تـــكن ترى فى كل هـــذه الاتجاهات المناهضة للعقلانية سوى مجرد أشكال سيئة أو صور فاسدة للعقلانية ، وكان من شـــأن « العقل » حين يستبد به الكسل ، أو حين يقعـــده التواكل عن مواصلة البحث ، أن يقنع بأمثـــال هذه النزعات اللافلسفية ! ومن هنا فقد أصبح لزاما علينا ، نحن المشتغلين بالفلسفة (بوصفنا « رسل الانسانية الناطقة » ـ على حـــــد تعبير هوسرل مرة أخرى ـ) أن نعمل على استمرار « التقليد العقــلانى » ، وأن نعيد الى أهل العصر الحاضر ثقتهم الضـــمنية بجـــدية البحث عن الحقيقة • ولا شك أن كل جهد يبذل فى سبيل استرجاع الايمان الفلسفى الحقيقى ، انما هـــو جهد انســـانى يحقق للبشرية وحـــــدة عقلية شاملة (١) •

(1) Husserl : La Crise des Sciences Européennes, Trad. E. Gerrer, in Etudes Philosophiques, 1949, pp. 139-142.

ونحن – فى مجتمعنا العربى المعاصر – أحوج ما نكون الى مثل هذا الاتجاه العقلانى الأصيل : قد سيطرت على نفوسنا – منذ عهد بعيد – نزعات عاطفية متطرفة ، واتجاهات وجدانية هوجاء ، حتى أصبح المحرك الأوحد لكل أفكارنا ، وأفعالنا ، وسائر مظاهر نشاطنا ، انما هو « وأفعالنا » • وليس فى وسع أحد – بطبيعة الحال – أن ينكر دور « العاطفة » فى تحديد الكثير من مظاهر السلوك البشرى (وفى مقدمتها : الحياة الخلقية) ، ولكن الذى لا نزاع فيه أن « المواقف الوجدانية » لا تكفى وحدها لخلق « روح فلسفية » ، أو ارساء دعائم أية « عقلية علمية » ، وهذا هو السبب فى أن العديد من أحكامنا – ان فى مجال الفكر ، أم فى مجال السياسة ، أم فى مجال التنظيم الاجتماعى ، أم فى مجال التخطيط الاقتصادى ، أم فى غير ذلك من المجالات – قد بقيت أحكاما عاطفية تغلب عليها صبغة الاندفاع الوجدانى ، وتسيطر عليها سمة التهور الانفعالى ! وقد كان آخر مظهر لهذا الاندفاع الوجدانى الأهوج ، ما سجلته « عدسات التليفزيون » فى العالم أجمع ، يوم الاحتفال بتشييع جثمان بطلنا العظيم جمال عبد الناصر ، حين اندفعت جماهير الشعب نحو نعش الفقيد ، تنتزع العلم الملفوف به ، وتحاول الحيلولة دون اتمام مراسيم الجنازة ! ومهما يكن من أمر تعلق الشعب بزعيمه الراحل ، وعجزه عن تصديق نبأ موته ، فقد كان الظن بشعب يحترم جلال الموقف ، ويقدس رهبة الموت ، أن يكتم عواطفه ، ويتحكم فى مشاعره ، حتى يكون لموكب الراحل العظيم – وهو فى طريقه الى مثواه الأخير – جلاله القدسى الذى يليق بأمثاله من عظماء الرجال • ولكن عواطفنا الملتهبة ، وأحزاننا المتأججة – مع الأسف الشديد – هى التى سيطرت على الموقف بأسره ، فلم نستطع أن نواجه « الموت » بالاستجابة الملائمة اللائقة بكائنات عاقلة ! وليست هذه الواقعة – فى نظرنا – سوى نموذج واحد (بين نماذج أخرى كثيرة) لهذه النزعة العاطفية المتطرفة التى كثيرا ما تجيء فتشل قوانا العاقلة ، وتجعلنا عاجزين – أو شبه عاجزين – عن اصدار الحكم العقلى الراجح ، أو الاستجابة للمواقف بطريقة واعية سليمة • وليست « النزعة العقلانية » هبة فطرية قد اختص بها شعب دون آخر ، بل هى عادة مكتسبة يمكن أن تصبح لدى أى شعب من الشعوب – تحت تأثير التربية والدربة والممارسة – عادة عقلية يصدر عنها الأفراد فى كل سلوكهم • ولا شك أن « التفكير الفلسفى » عامل من ضمن العوامل الأساسية التى تساعد الأفراد على اكتساب هذه « العادة العقلية » : لأنه تدريب ذهنى ينمى لدى الفرد وظيفة الحكم ، ويعينه على الاستجابة للمواقف بروح موضوعية •

ولابد أيضا من « تفكير منهجى »

وقد دلتنا التجربة على أنه ليس أخطر على الحياة الفكرية فى أى مجتمع ، من أن تكون « الثقافة » التى يحيا عليها أفراد ذلك المجتمع مجرد مجموعة من « الأفكار الجاهزة » أو « الاطارات العقلية الجامدة » ، التى يسلم بها الناس تسليما دون أن يتساءلوا مطلقا عما تنطوى عليه من معان ، أو ما تستند اليه من فروض • وأما « الفكر المفتوح » الذى لا يكف عن الرجوع الى الأصول ، والبحث عن الافتراضات الأولية ، دون التمسك بأية آراء مسبقة ، أو التشبث بأية أفكار جاهزة ، فهو وحده « الفكر الحر » الذى لا يكف عن معاودة البحث ومطارحة المسائل ، من أجل الانطلاق فى آفاق البحث العقلى ، غير متقيد الا بما يمليه عليه المنطق ، وما يتطلبه منه الاستدلال المنهجى السليم •

والواقع أننا أحوج ما نكون اليوم الى « تفكير منهجى » لا يستخرج من المقومات الا ما يلزم عنها بالضرورة من نتائج ولا يترك فى سلسلة استدلالاته العقلية أية فجوات أو ثغرات ، بل يحاول دائما أن يلتزم فى أبحاثه ودراساته قواعد « المنهج الرياضى » التى طالما أشاد بها كل من ديكارت ، وليبنتس ، وهوسرل وغيرهم • واذا كنا قد دأبنا على الانتقاص من قدر الفلسفة ، والتقليل من شأن « التفلسف » ، فقد آن لنا الاوان – اليوم – لأن ندرك دور الثقافة الفلسفية فى تزويد الناس بروح الدقة ، والتحديد ، والصراحه • ونحن حين نتحدث عن أهمية « التفكير المنهجى » ، فانما نعنى أنه لابد للباحثين عندنا من توخى الدقة فى استخدام المصطلحات ، ومراعاة التسلسل المنطقى فى تنظيم الأفكار ، والتزام قواعد البحث العلمى فى التفكير • وليس من شك فى أن دراسة مناهج العلوم كثيرا ما تكون بمثابة مدخل ضرورى الى أية دراسة علمية كائنة ما كانت • فما أحوجنا الى ادخال هذه المادة الأكاديمية على شتى مناهجنا التعليمية فى كافة كلياتنا الجامعية • والحق أننا نلاحظ – فى كثير من الأحيان – أن معظم طلابنا فى الجامعة يجيدون تجميع المعلومات وعرض

الآراء ، ولكنهم قلمـــا يحفلون بالتزام قواعد « المنهج » فى أبحاثهم العلمية • ومن هنا فقد أصبحت الحاجة ماســة اليوم الى التشـديد على أهمية « التفـــكير المنهجى » ، وتأكيـــد دور « التحليل المنطقى » فى كل دراسة علمية جادة • وهذه المهمــة انمـا تقع أولا بالذات على عاتق أساتذة الفلسفة والمنطق فى الجامعات العربيـــة المختلفة : لأنه لابد للأجيال الناشئة من أن تعرف أهمية « المنهج » ، قبل الاقدام على القيـام بأى بحث ، وليس أقدر من رجالات الفلسفة على نشر الروح المنهجية ، وتعريف الشباب بقواعد المنهج العلمى ، خصوصا وقد أصبح معيار النجاح فى أى ميدان من ميادين البحث هو سلامة « المنهج » المستخدم فيه ••

••• دور « الفلسفة » هو دور « الحوار الفكرى » الحر •••

لقد كان هيجل يقول ـ فى معرض الحديث عن ترقى الوعى البشرى عبر التـــاريخ ـ ان **الشرقيين لايعرفون أن الروح** أو **الانسان باعتباره كذلك ، انمـــا هو فى ذاته** حر • **ونظرا لأنهم لا يعرفون ذلك ، فانهم ليسوا** كذلك ـ **يعنى أنهم ليسوا أحرارا ـ وكل ما يعرفه الشرقيون أن ثمة انسانا واحدا هو وحده الموجود** الحر • **ولكن هذه الحرية نفسها لا تزيد عن كونها** حرية تعســفية بربرية ، **تكشف عن انحطاط العقل وتدهوره ، تحت تأثير نزوات العـــاطفة وأهوائهـا** » (٢) • ولسنا بصدد الحكم على مدى صحة رأى هيجل أو مدى مجانبته للصواب ، بل كل ما يعنينا هنا هو أن نشير الى الصلة الوثيقة التى أقامها هيجل بين ترقى الوعى من جهة ، وتزايد شعور الأفراد بالحرية من جهة أخرى واذا كان هيجل قد جعل ظهور الفلسفة على مسرح الحضارة البشرية رهنا بتقدم الانسان ، وتزايد احساسه بالحرية ، فذلك لأنه قد فطن الى أن من أخص خصائص الروح الفلسفية أنها روح البحث المســـتمر ، والحـرية الفكرية ، والتسامح العقلى ، والرغبة الدائمة فى الحوار مع الآخرين • والحق أنه لا يمكن أن تكون ثمة فلسفة ، مالم يكن هناك أولا شعور بالحرية ، وايقان بأن الحق فوق القـــوة ، واعتراف بأن العلاقات البشرية ينبغى أن تقوم على التفـــاهم والتسامح ، لا على التخاصم والتنازع • ولعل هذا ما عناه أحد الباحثين المعاصرين حين كتب يقول :

« ان الفلسفة لا تبدأ الا حينما يتهيــأ للبشر أن يتنازلوا عن روح العنف والشدة ، لكى يستعيضوا عنها بروح التفاهم والمودة » (٣) •

واذا كان للفلسفه ـ اليوم ـ أن تقوم بدور فعال فى مجتمعنا العربى المعـــاصر ، فلابد لكل منا ـ كائنا ما كان وضعه فى المجتمع ـ ان يفهم أنه مواطن حر ، وأن حريته لا تعنى الانطواء على نفسه ، أو قطع وشائج التواصـــــل بينه وبين الآخرين ، بل هى تعنى الحوار مع غيره من أبناء الجماعه ، وتحقيق المزيد من أسباب التفاهم بينه وبين الآخرين • وما دامت الفلســـفة حـــديث الانسان مع الانسان ، وحـــوار المواطن الحر مع المواطن الحر ، فلا يمكن للروح الفلسفية الحقة ان تقترن بالتحزب أو التعصب أو العداء أو الاستبداد بالرأى ، بل هى لابد من أن تكون حليفة الحرية والتسامح والانفتـــــاح وســـعة الأفق • وان الفيلسوف ليعلم أن الشجاعة هى أول شرط من شروط التفكير الحر ، فليس بدعا أن نراه يحمل على « الخوف » باعتبـــاره أعدى أعـــداء الروح الفلسفية الحقيقية • ونحن اليوم ـ فى مجتمعنا العربى المعاصر ـ أحوج ما نكون الى مفـــكرين أحرار ، أمناء ، يفهمون أن الشجاعة الفكرية هى الشرط الأول لكل نزاهة عقلية ، وأن الصراحة مطلب أساسى من مطالب كل تفكير حر • ومن هنا فقد أصبح لزاما علينا ـ فى هذه الحقبـــة التاريخية الهامة من حقب تطورنا الحضارى ـ أن نفسح المجال للحوار الفكرى ، وأن ندعو المفكرين الى مطارحة الآراء الحرة ، واثقين من أن كل محاولة للتحكم فى العقول ، لابد من أن تـــكون أسوأ بكثير من أية محاولة للتحكم فى الجسوم ! وليس اختلاف الآراء فى حـــد ذاته شرا ، بل الشر أن يقوم الرأى على الجهل ، والتعصب ، وضـــيق الأفق ! وأما الحوار الفكرى الصحيح ، فهـــو لا يمكن الا أن يولد مجتمعا مســـتنيرا واعيا ، شعاره التواصل العقلى ، وقوامه الانفتـــاح على شتى التجارب الحية ••

ولكن ، لا حوار بدون خلفية فلسفية سليمة ••

بيد أن الحوار الفكرى الصـحيح لا يمكن أن يقوم بين قوم لا يملكون أية خلفية فلسفية ، بل هو يستلزم بالضرورة الماما واعيــا بأهم قضايا الفكر وشتى اتجاهات الفلسفة قديما وحديثا •

Eric Weil : Logique de la philosophie, 1950, Ch. I et II.

(2) Hegel : La Raison dans l'Histoire, Paris, 1965, p. 83.



وكثيرا ما نجد أناسا ينادون بالحوار ، ويدعون الى المناقشة ، دون أن يفطنوا الى أن الحوار الذى يقوم بين أطراف لا علم لها بموضوع المناقشة هو حوار عقيم لا جدوى منه ولا طائل تحته ! ولسنا ندرى - مثلا - كيف ننتظر من مواطنين لم يدرسوا الاتجاهات السياسية أو الاجتماعية السائدة فى مختلف أرجاء العالمين الشرقى والغربى ، أن يكونوا على وعى بقيمة هذا الاتجاه أو ذاك ، أو أن تكون لهم أدنى دراية بمزايا (أو عيوب) هذا النظام أو ذاك ! ومن هنا فان دور الفلسفة فى مجتمعنا العربى المعاصر لابد من أن يكون هو دور المعلم الذى يقوم بمهمة « التوعية » . ونحن نعرف أن صحفنا الأدبية ومجلاتنا الثقافية حافلة بالكثير من الأسماء ، عامرة بالعديد من الشعارات ، ولكننا قلما نجد لدى جمهور القراء ادراكا واعيا لحقيقة أمر أصحاب تلك الأسماء ، وأهل هذه الشعارات .. الخ . ولعل هذا ما لاحظه كاتب هذه السطور لدى العديد من طلابه دارسى الفلسفة فى جامعاتنا العربية : فان معظم المعلومات المتوافرة لديهم عن المذاهب الاجتماعية والأنظمة السياسية هى فى الغالب معارف مهوشة مشوشة تفتقر الى الكثير من الدقة والصرامة والتحديد ! وليس فى استطاعتنا أن ندعو مثل هؤلاء الطلاب الى الحوار ، أو أن نفسح أمامهم المجال للمناقشة ، اللهم الا بعد أن نكون قد زودناهم بالمعلومات الصحيحة التى تسمح لهم بالحوار ، وتؤهلهم للقيام بالمناقشة . واما أن نتركهم يتناقشون ويتحاورون - دون أن تكون لديهم أية خلفية فلسفية سليمة - فاننا عندئذ انما نسهم فى العمل على زيادة حظهم من التعثر والتخبط والاضطراب الفكرى ! .

والواقع أن الكثير من دعاة الفكر الحر ينسون - أو يتناسون - أن الحرية الفكرية لايمكن أن تقوم فى فراغ ، بل لابد من أن تستند الى توعية عقلية صحيحة ، يستطيع معها المواطن الحر أن يكون على دراية واعية بالأطراف التى يحقق اختياره فيما بينها . وقد يخيل الينا - فى بعض الأحيان - أنه لا جدوى من دراسة آراء افلاطون وارسطو ،والقديس اوغسطين والقديس توما الاكوينى ، والغزالى وابن رشد ، وبيكون وديكارت ، وكانت وهيجل ، وماركس ، ونيتشه ، وهوسرل ، وهيدجر ، وسارتر ، وغيرهم من رجالات الفلسفة قديما وحديثا ، ولكن من المؤكد أن تاريخ الفلسفة جزء هام من التاريخ العام للحضارة البشرية ، بحيث قد

يستحيل علينا أن نقيس مدى التقدم التاريخي عموما دون الرجوع الى تقدم الأفكار الفلسفية بصفة خاصة • وليس أيسر على الباحث المتهور أو المتعجل من أن يضرب صفحا عن تأملات الفلاسفة ، بدعوى أنها مجرد أحلام خيالية أو نظرات واهمة ، ولكنه ـ عندئذ ـ انما يتعامى عن حقيقة تاريخية هامة : ألا وهي أن النظر العقلي هو المحرك الأساسي للتقدم الاجتماعي • وهل كان تأثير أرسطو أو بيكون أو ديكارت أو كانت أو هيجل أو ماركس ، على مجرى الحضارة البشرية بصفة عامة ، أقل من تأثير الاسكندر أو قيصر أو شرلمان أو نابليون أو غيرهم من القادة العسكريين ؟! •

ولابد للفلسفة أيضا من أن تجيء فتستثير احساسنا بالقيم

على أن الفلسفة ليست مجرد قوة فكرية هائلة تعمل جنبا الى جنب مع سائر القوى التاريخية الفعالة التى تسير المجتمع وتتحكم فى سير الاحداث ، بل هى أيضا اداة اخلاقية لابد أن تجيء فتثير احساسنا بالقيم ، وتنمى قدرتنا على الاعجاب • والملاحظ ـ فى مجتمعنا الراهن ـ أن الناس قد أصبحوا جامدين متبلدين ، لا شيء يلهمهم ، ولا شيء يمسهم ، ولا شيء يحرك كوامن وجودهم الباطنى • وهذا هو السر فى أن الحماسة قد اختفت ـ أو كادت ـ ، كما أن القدرة على التعجب قد أمحت ـ أو أوشكت ـ ولا شك أن الانزلاق على سطوح الأشياء (كما لاحظ هارتمان) يمثل أسلوبا سهلا من أساليب الحياة ، فليس من الغرابة فى شيء أن نجد الانسان العادى عندنا مرتاحا الى هذا الأسلوب السطحى من أساليب الحياة ، دون أن يفطن الى ما يكمن وراءه من « خواء باطنى » ! • وهذه الضحالة فى الاحساس بالقيم تقترن عندنا ـ فى العادة ـ باحاسيس الجدب ، والسأم ، وعدم الاكتراث ، لدرجة أن الكثيرين قد أصبحوا يحيون ، دون أن يكون لديهم أى وعى حقيقى بالحياة التى يعيشونها ! ولا سبيل الى علاج هذا المرض الأخلاقى ، اللهم الا باستثارة ما لدى الانسان العربى من قدرة على التحمس والاعجاب ، من أجل دعوته الى رؤيه القيم ، والاحساس بثراء الحياة •

والحق أن الكثيرين قد يتوهمون أن الحياة هى الاشباع المادى ، وأن السعادة هى « الرفاهية » ، فلم يعد الناس يرون من « القيم » سوى جانبها النفعى • ولا شك أن العامل أو الرجل الكادح حين يتصور أن الغنى يتمتع بكل ما هو فى حاجة اليه ، فانه قد يتناسى أن هناك قيما أخرى غير « الرفاهية » ، وأن « السعادة » ليست بالضرورة مجرد نتيجة لضرب من « الحساب النفعى » •

ومن هنا فانه قد يكون من واجب فيلسوف الأخلاق ـ فى مجتمعنا العربى المعاصر ـ أن يسلط الأضواء على الكثير من « القيم » التى يتجاهلها الناس : كالمعرفة ، والثقافة ، والتذوق ، والفن •• الخ • وربما كان الخطر الأكبر الذى يتهدد المأخوذين بسحر المنفعة هو الوقوع تحت « وهم اللذة » ، أو « خداع السعادة » ، مما قد يدفع بهم نحو الجرى عبثا وراء سراب المنفعة ، لكى لا يلبث الواحد منهم أن يجد نفسه ـ فى خاتمة المطاف ـ أمام تهاويل براقة لا تخلف وراءها سوى الاحساس بالخواء ! وإذا كان من واجبنا اليوم أن نعمل على تذوق قيم الحياة ـ بكل ما فيها من وفرة وامتلاء ـ فذلك لأن احساس المرء بوجوده رهن بتلك الحساسية الأخلاقية المترقية التى تتفتح لشتى ضروب الثراء الكامنة فى الحياة • ولابد لفيلسوف الأخلاق من أن يجيء فيحاول استثارة قدرتنا على الاعجاب ، حتى يصبح فى مقدور الانسان العربى أن يدهش ، ويعجب ، ويتحمس ، ويتذوق ، ويعاود النظر الى عالم الأشياء والأشخاص والأحداث بعين نفاذة ترى « القيم » ، وتدرك « المعانى » ! وسيظل الانسان المتحضر الواعى بذاته ، هو على النقيض تماما من الرجل الجافى الغليظ المتبلد ، أو الانسان المغلق المقفر المتجمد ، لأن الوعى وثيق الصلة بالتذوق ، ولأن الحضارة تسير دائما جنبا الى جنب مع تزايد الحساسية بالقيم • أفلا يحق لنا من أن نقول انه لابد للفلسفة ـ فى مجتمعنا العربى المعاصر ـ من أن تجيء فتعمل على استثارة احساسنا بالقيم ؟ •

والفلسفة كذلك « أداة رفض » ، و « وسيلة نقد » ••

ولكننا لن نستطيع أن ندرك الدلالة الحقيقية للقيم ، ما لم نشرع ـ بادىء ذى بدء ـ فى نقد ما بين أيدينا من « متواترات » ، و « رفض » ما اعتدنا الأخذ به من « مسلمات » • والواقع أن الفلسفة ـ فى كل زمان ومكان ـ قد عملت على محاربة السذاجة ، والامعية ، والتصديق



السريع حتى لقد كان الفلاسفة على مر العصور موضع شبهات الجماعة ، ومثار توجس الجماهير ، ولا ريب ، فانه ليس من طبيعة الروح الفلسفية ان تقنع بما بين أيدى الناس من حقائق ومعتقدات ، بل هى لا بد من أن تضع كل هذه الآراء المسبقة موضع البحث ، حتى يتسنى لها أن تعيد بناءها من جديد على دعائم نقدية يقرها العقل . و « الرفض » هو تلك القوة النقدية الكبرى التى تنتقل بالناس من عهد «الأسطورة» الى عهد « التفكير » . واذا كان مجتمعنا العربى المعاصر أحوج ما يكون الى الروح الفلسفية ، فما ذلك الا لأن الناس عندنا يفتقرون بالفعل الى العقلية النقدية التى تعرف كيف تواجه الشكوك والأكاذيب والخرافات بكلمة « لا » ، بدلا من الاقتصار على قبول آراء ظنية وافكار زائفة لا تستند الى أية دعامة ثابتة ، ولا تقوم على أية ركيزة متينة . وليس المقصود بالرفض هو الهدم لمجرد الهدم ، أو الانكار لمجرد الانكار ، بل المقصود بالرفض هو القضاء على الأساطير الوهمية الكاذبة التي ما يزال الناس يرون فيها «حقائق» واضحة بينة ! وهذه العملية السلبية هى المرحلة الأولية الضرورية أو الخطوة الأساسية الجوهرية لقيام « وعى فلسفى » صحيح يكون بمثابة اليقظة الروحية التى تنتقل بنا من عهد « الأسطورة » الى عهد « التفكير » .

وكثيرا ما نلاحظ ـ حتى لدى بعض المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا ـ مجرد اهتمام بالأخذ عن كتاب الغرب ، أو الحرص على ترجمة أفكارهم الى لغتنا العربية ، دون العناية بنقد تلك الأفكار أو تمحيصها ، وكأن كل ما كتبه فلاسفة أوروبا وأمريكا لابد بالضرورة من أن يكون صحيحا ! وهكذا سرت بيننا عدوى النقل ، وحمى الترجمة ، حتى لقد اقتصرت جهود الكثيرين (من خيرة الأساتذة عندنا) على تعريب الكتب الأجنبية ، أو تلخيصها ، أو النقل عنها :

ولسنا ننكر أهمية الترجمة (خصوصا حين يتعلق الأمر بأمهات الكتب الغربية فى الفلسفة أو الاجتماع او السياسة أو غير ذلك) ولكننا لانتصور ان تقف كل جهودنا العلمية عند الترجمة . أو ان تقتصر كل مظاهر نشاطنا الفكرى على النقل ! وكان الظن بالكثير من الباحثين عندنا أن يكونوا أهل تمحيص ونقد ، لا مجرد اقلام مرددة تقتصر على التعريب والنقل ولو أننا عنينا — منذ البداية بتنمية روح النقد لدى ابنائنا ، وتزويدهم بالعقلية الفلسفية القادرة على الرفض ، لما شب النشء عندنا على التقليد والمحاكاة ، أو الترديد والاتباع ، بل لوجدوا فى نفوسهم حافزا الى التجديد والمبادأة، ان لم نقل الابتكار والابداع . ومن هنا فان المهمة الكبرى التى تقع على عاتق القائمين بتدريس الفلسفة — فى المدارس الثانوية وفى الجامعات على السواء — هى العمل على تعليم النشء كيف يفكر ، بدلا من الاقتصار على تزويده ببعض الأفكار الجاهزة ! ولا يمكن أن تنشأ لدينا مثل هذه « اليقظة الفكرية » ما لم نحاول — أولا وقبل كل شيء — النهوض من ذلك السبات الأسطورى الذى ما زال يخيم على عقولنا !

وأخيرا ، ليست الفلسفة مجرد حفاظ على الماضى ، بل هى أيضا انطلاق نحو المستقبل !

وهنا قد يقال : ((**أن لدينا تراثا فلسفيا عربيا ، ولابد لنا من العمل على بعث هذا التراث، فانه لا يمكن لأية نهضة فلسفية معاصرة ان تتجاهل ماضى الفكر العربى** . » . ونحن لانشك لحظة واحدة فى أن حاضرنا الفكرى المعاصر هو من جهة استمرار لاتجاهاتنا الفكرية الماضية ، وهو من جهة أخرى انطلاق نحو آفاق المستقبل. ولكننا لا نريد للماضى أن يكون مجرد مخدر يشل حركتنا ، ويحول بيننا وبين الابتكار أو التجديد. وكما حاول أسلافنا وأجدادنا وضع ثقافة عربية أصيلة (دون الاقتصار على ترديد التراث اليونانى) ، فكذلك لابد لنا اليوم من العمل على التفكير لحسابنا الخاص (دون الوقوف عند ترجمة الثقافة الغربية) . وأما أن ينصرف كل — أو جل — أهتمام المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا ، الى تحقيق المخطوطات القديمة، والعمل على نشر التراث العربى ، فهذا ما قد يجعل منا مجرد نقلة ومرددين ، دون أن يقوم بيننا مجتهدون أو مجددون . وليس من شك فى ان افلاس الفكر العربى المعاصر — نتيجة لظروف عديدة لا مجال للحديث عنها فى هذا المقال — هو الذى حدا بالكثيرين الى الارتداد نحو الماضى ، من أجل العمل على بعث تراثنا العربى القديم ، دون المساهمة بأية اضافة جدية حقيقية ونحن لا ننكر أهمية تحقيق التراث العربى القديم ، والعمل على نشر أمهات الكتب العربية القيمة فى الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقة (وغير ذلك) ، ولكننا لا نتصور أن يقتصر كل انتاجنا الفلسفى على أعمال التحقيق والترجمة، دون أن يتجاوز هذه المحاولات التقليدية للحفاظ على الماضى ، من أجل الاضطلاع بجهود ابداعية تكون بمثابة انتاج فلسفى جديد . وليس ما يمنع ثقافتنا الراهنة من أن تستند الى ثقافة الماضى، وتستلهمها ، وترتكز عليها ، ولكن لا معنى لان تكون كل ثقافتنا المعاصرة مجرد محاكاة لثقافة الماضى ، وترديد لأقاويل القدماء ، وسير على نهج الأولين ! ومن العجيب أن بعضا من المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا قد بداوا حياتهم الفكرية بأعمال أصيلة لم تكن تخلو من محاولات جدية للقيام ببعض الاضافات الجديدة ، ولكنهم لم يلبثوا أن انصرفوا عن هذا الاسهام الابداعى، من أجل الاقتصار على القيام بأعمال التحقيق ونشر التراث العربى القديم !

بيد أن الاضطلاع بأمثال هذه الاضافات الفكرية لا يمكن أن يتهيأ لرجالات الفكر العربى المعاصر ، اللهم الا اذا توافر لهم المناخ الروحى الملائم ، بحيث يكون فى وسعهم التحرر من أسر ضغوط الماضى ، بدون الوقوع تحت سحر التيارات الغربية المعاصرة . ونحن — فى مجتمعنا العربى الراهن — على وعى تام بتفوق الغرب علينا فى مضمار العلم ، والفن ، والفلسفه ، وشتى مظاهر الثقافة ، ولكننا على ثقة أيضا من أنه ليس ما يمنعنا نحن العرب — بشرط أن تتوافر لنا الظروف الملائمة — من أن نقوم بدورنا الحضارى فى العالم المعاصر ، بحيث يجىء مستقبلنا الثقافى أفضل بكثير من ما ضينا . وهكذا نرى أن الحديث عن دور الفلسفة فى مجتمعنا العربى المعاصر ، لا بد — فى خاتمة المطاف — من أن يقودنا الى التساؤل عن السر فى عدم ظهور فلسفة عربية معاصرة ، وهو السؤال الذى لا بد لنا من اثارته فى بحث قادم ، حتى نكون بذلك قد أجبنا على السؤالين اللذين ميزنا بينهما فى فاتحة هذا المقال .

زكريا ابراهيم

موقفنا من التراث الغربي

د . حسن حنفي

فى هذا العصر الذى نعيش فيه ، ووسط عديد من التيارات والمذاهب المطروحة ، يكاد الانسان يفقد صوابه، ما هو مقياس الاختيار ؟ وهل الاختيار ممكن أساسا ؟ يصيب الانسان الدوار أمام هذا الخضم الذى يعرض عليه من شرق وغرب ، وأمام ما يقذف عليه من كل اتجاه ، وهو مضطر لاستيعاب الجميع ، باسم الاطلاع على ثقافات العصر ، وبهدف اتساع الافق ، وعملا بتوصية الانفتاح على الآخرين ، والاستفادة من تجاربهم . تتراكم المعلومات ، وكلها يلغى بعضه بعضا ، وتكون الحصيلة فى النهاية طبقة سميكة بل وهشة من الافكار المتضاربة ، تموت بعد حين من الزمان لأنها مجتثة الجذور ، غير مرتبطة بوجدان المثقفين العاديين ، اذ تتساوى لديهم جميع الامور ، يكفى الانسان فخرا أنه أصبح مثقفا بمقياس العصر بمعرفته بالمادة المعروضة عليه بالطرق الرسمية . هى حيرة الكل ولا شىء .

ومع ذلك ، فالامر سهل للغاية ، اذ يمكن إحياء هذا الكم السميك من المعلومات بوجهة نظر تحييه وتضمه وتلمه فى فكرة واحدة ، تنادى بشىء وترفض شيئا آخر ، فالفكرة دائما ذات وجهين ، يمكن عن طريق أخذ المواقف احياء المعلومات وربطها بوجدان جمهور القراء . وقد يستطيع المفكر بموقف واضح ، وباقل عدد ممكن من المعلومات ، احداث ثقافة ، وانشاء حضارة ، كما كان الحال فى تراثنا القديم . فبالموقف القرآنى ، استطاع علماء الكلام ، بعد الاطلاع على عدد محدود من الافكار من الداخل ، انشاء علم الكلام . وبالموقف القرآنى الفلسفى استطاع الفلاسفة ، بعد الاطلاع على عدد محدود من المذاهب الفكرية من الخارج ، انشاء الفلسفة الاسلامية . وحديثا نصح برجسون طالبا يكتب رسالة للدكتوراة منذ عشر سنوات بعد ان غرق وتاه وسط خضم المادة التى

يلى هذا المقال ، رد كتبه د . فؤاد زكريا

جمعها دون أن يستطيع الخروج منها ، نصحه بان يستمر فى ذلك الى ان يشعر بان فيشانه هـذه كلها قد تغلغلت فيها فكرة واحدة تجمع بينها ثم يسطرها فى جلسة واحدة دون الرجوع الى ما جمع . هـذه الفـكرة التى تسرى فى الكم القديم هى التى تعبر عن الموقف او وجهة النظر التى بدونها يظل الكم متناثرا ، أو ان شئنا استخدام لغة برجسون ، هذه الفكرة هى الحدس الفلسفى الذى لا يمكن ان يخرج من مجرد كم عقلى مخزون متجاور بعضه بجوار البعض فى المكان على المكتب ، بل الذى يحدث للانسان فى الزمان بعد طول خبرة ومعاناة للموضوع .

والامر سواء بالنسبة لثقافتنا المعاصرة . زاد الكم بدرجة رهيبة وما زالت الفكرة الاساسية التى يمكن أن تتخلله غائبة . وهذا ما أعنيه بالموقف من التراث الغربى. منذ أكثر من قرن ونصف من الزمان نترجم ونعرض ونشرح ونفسر التراث الغربى دون أن ناخذ منه موقفا صريحا واضحا . مازال موقفنا حتى الآن موقف الناقل ، فعصر الترجمة لدينا لم يتوقف بعد ، أو على أكثر تقديره مازال موقفنا موقف العارض للنظريات ، وكان هناك علما للعلم، أو كان العلم ينقل من بيئة الى بيئة لها وجود مستقل عن واقعه . وما أسهل على المترجم أو العارض أن يصبح مثقفا أو مفكرا . فمجرد عرض كتاب عن الادب الافريقى المعاصر لا يعنى أن العارض يهتم بهذا الادب ، بل يعنى مجرد نقل معلومات حتى تستفيد البيئة وتستزيد . ومجرد عرض لمفهوم النمط فى العلوم الاجتماعية لا يعنى أن ثقافتنا المعاصرة زادت وعيا . فالعلم موجود فى الكتب والكتب فى المكتبات ، ولكن يحدث العلم باخذ المواقف بالنسبة للمترجم أو للمعروض ، اما بيان نشأة الفكرة أو المذهب فى بيئته الخاصة من أجل التعرف على مسار الفكر وتطور البحوث الاجتماعية ، أو من أجل تطبيق مباشر لهـذه الفكرة فى بحوثنا الخاصة . مع أن الافضل أيضا حتى فى هذه الحالة خلق نظرية مباشرة لواقعنا المباشر . يتم أخذ الموقف اذن بالوعى بمتطلبات الواقع ، وبارجاع الافكار والمذاهب الغربية الى واقعها الخاص ، أو اعتبارها نماذج سابقة فى حضارة أخرى كتجربة انسانية عامة تعرف ولا تنقل .

فان قيل : التراث الغربى كلمة عامة شاملة ، تشمل العلم والدين والفلسفة ، ويشمل العلم الطبيعى والرياضى والانسانى ، والرياضى والطبيعى لا يختلف عليه اثنان . ومن العلم الانسانى هناك علم النفس والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والسياسة والقانون والجمال وفى كل علم عديد من التيارات والمذاهب فايها نقصد ؟ ومن الدين هناك انماط عديدة من الفكر الدينى فأيها نعنى ؟ ومن الفلسفة هناك مذاهب كثيرة متعارضة لا توضع فى بوتقة واحدة ، ولا يمكن اصدار حكم واحد عليها ، أو أخذ موقف موحد منها فأيها نريد ؟ التراث الغربى كلمة شاملة لا تعنى شيئا محددا ، فكيف يكون لنا موقف منه ؟

والحقيقة ان الموقف يتم دائما بالنسبة للكل ، وهى عملية حضارية ، تمت من قبل فى تراثنا القديم بالنسبة للتراث اليونانى ، وليست عملا علميا المعنى الدقيق ، الا اذا اعتبرنا التقاء الحضارات موضوعا علميا يدخل فى فلسفة التاريخ أو فى فلسفة الحضارة أو فى علم الاجتماع الحضارى أو فى علم اجتماع المعرفة .. الخ . ففى كل لحظة تتقابل فيها حضارتان ، حضارة ناشئة ، كما كان الحال فى حضارتنا القديمة ، وحضارة غازية ، كما كان الحال بالنسبة للحضارة اليونانية بعد عصر الترجمة ، يحدث بسرعة فائقة أن تأخذ الحضارة الناشئة موقفا بالنسبة للحضارة الغازية . ويحدث الجدل بين القديم والجديد ، وتنشأ ظواهر حضارية عديدة ، يمكن تتبعها فى تراثنا القديم ، أو فى كل الحضارات فى طور النشوء

والالتقاء بحضارات أخرى عتيدة . قد يختلف الموقف بالنسبة للعلم عنه بالنسبة للفلسفة أو الدين ، ولكن بالرغم من هذا الاختلاف النوعى فى المواقف (مثلا ، رفض حضارتنا القديمة الادب اليونانى وقبولها الفلسفة ، ورفضها ميتافيزيقا أرسطو وقبولها طبيعته ورفضها مثل أفلاطون وقبولها جمهوريته) فان هناك موقفا أهم ، أخذه الفلاسفة ، يتضح فى فلسفتهم التى أنشأوها فى مقابل الفلسفة اليونانية ، وفى التراث الفلسفى الذى خلفوه وراءهم ، صحيح ان المفكرين القدماء ترجموا ، ولكن الترجمة لم تستغرق أكثر من قرن من الزمان (القرن الثانى) ، ثم بدأ التأليف ، أى أخذ المواقف ، ابتداء من أوائل القرن الثالث عند الكندى . وصحيح أيضا انهم شرحوا ، ولكن الشروح والتفسيرات لم تكن الا اعادة بناء للفكر واحتواء له ، واضافة ما نقص منه ، أو حذف ما هو زائد أو مرتبط أشد الارتباط ببيئته الخاصة ، كما هو الحال فى شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو ، ولكنهم انتجوا وألفوا ، أى أنهم خلفوا لنا تراثا فى مواجهة التراث المنقول . اما فيما يتعلق بالتراث العلمى ، فانهم نقلوا ثم جربوا على الطبيعة ، وقاموا بأبحاث مستقلة ، وأضافوا على المادة القديمة مادة جديدة . كانوا نقلة أولا ثم علماء ثانيا . يمكننا اذن أخذ المواقف بالنسبة للتراث الغربى ككل ، أو بالنسبة لبعض جوانبه ، فتلك عملية حضارية طبيعية تكشف الحضارة فيها عن أصالتها وصلابتها ، وقد آن لها أن تتم الآن بعد أن تشبعت بيئتنا الثقافية المعاصرة بالعرض والتحليل ، والشرح والتفسير .

فان قيل : فلنسلم بانه يمكن أخذ مواقف بالنسبة للتراث الغربى ككل ، كتعبير عن عملية حضارية طبيعية تأخرت حتى الآن ولكن آن لها الظهور ، ولكن هل يمكن لمفكر واحد أن يعيه كله وقد ستغرق أكثر من خمسة قرون ؟ قلنا : ان المفكرين الاوربيين المعاصرين قد أخذوا موضوع الحضارة الاوربية كلها كوحدة واحدة ، كجزء من فلسفة التاريخ ، أو فلسفة الحضارة ، أوكتحليل لروح العصر ، وتحدثوا عن التراث الغربى ، والحضارة الاوربية ، والعلوم الاوربية (سياسيا واقتصاديا يمكن الحديث عن الوحدة الاوربية ، البرلمان الاوربى ، التاريخ الاوربى ، السوق الاوربى ، الدفاع الاوربى .. الخ) باعتبارها وحدة واحدة ، تكون موضوعا واحدا للدراسة ، فقد حاول هوسرل مثلا دراسة الشعور الاوربى ، بدايته وتطوره ونهايته . كما حاول برجسون ونيتشة وشبنجلر نفس الشيء (١) . يمكن اذن دراسة التراث الغربى كوحدة واحدة وكموضوع واحد متجانس ، خاصة وانه يكشف عن بناء واحد للشعور الاوربى . يمكن عن طريق فلسفة الحضارة ، أو فينومينولوجيا التاريخ ، التعرف على بناء الشعور الاوربى وتطوره ، كموضوع فلسفى واحد . وقد درس سولوفيف Soloviev (١٨٥٣ - ١٩٠٠) فى رسالته للدكتوراة « أزمة الفلسفة الغربية » ولم يتجاوز بعد سن الواحد وعشرين عاما ، ولم يقل له أحد شيئا . وقد تعودنا فى رسائلنا الجامعية أن نرضى بأقل القليل ، بدعوى الدقة العلمية والتدقيق فى الاختيار ولكن كان ذلك على حساب الذات ، والتراجع عن أخذ المواقف ، بدعوى صغر السن ، ونقص الثقافة وانتمائنا الى حضارة آخذة وليست معطية ، أو الى بيئة ناقلة وليست خالقة . والمعروف عنا أيضا اننا كثيرا ما ننسى الاساسيات ، ونلجأ للفرعيات فيما يعرض لنا من مشاكل حاسمة ، سواء فيما يتعلق بالتعليم أو بمشاكل الجماهير اليومية .

بل انه من أفيد الامور بالنسبة للتراث الغربى ذاته دراسته من ناحيتين غير منتمين له يمكنهم القاء وجهات نظر جديدة عليه وذلك لان الباحث الاوربى مشبع بتراثه ، وله نفس البناء الشعورى الذى له ، ومن ثم لا توجد بينه وبين موضوعه مسافة كافية ، وبالتالى تصعب عليه الرؤية ، فى حين أن الباحث غير الاوربى له بناء شعورى مخالف ، وبينه وبين موضوعه ، أعنى الشعور الاوربى ، مسافة كبيرة تمكنه من الرؤية عن بعد . صحيح ان هناك خطورة الاسقاط من ذات الباحث على موضوعه ، فيرى ما فى نفسه ولا يرى ما فى الواقع ، وصحيح أيضا أن هناك خطورة الوقوع فى الخطابة أو فى التعصب للذات ، والهجوم على الحضارة الاخرى ، موضوع دراسته ، خاصة اذا كان قد قاسى منها ، سواء من الاستعمار المباشر أو من الاستعمار الثقافى ، فتكون فرصة فريدة للانتقام ، ولكن وعى الباحث وأصالته يحفظانه من الوقوع فى مثل هذه الاخطار . فى حين أن الخطر الاكبر هو فى ترديد الباحثين الاوربيين أشياء كثيرة ، وتدقيقهم فى البحث لدرجة المتناهى فى الصغر ، دون استطاعتهم ادراك الموضوع ككل ، وذلك لان الباحث الاوربى ، بعد طول تعوده على البحث ، وبعد رفضه لكل نظرة كلية شاملة ، بعد أن اكتشف عيوب هذا اللون من الفكر الذى ورثه عن العصر الوسيط ، رفض الكل ، وآمن بالجزء ، وأراد اعادة تكوين الكل ابتداء من الاجزاء التى يصل اليها هو بطريقه الخاص ، وبمناهجه الحية .

ولا يعنى ذلك الوقوع فى تصور قومى للعلم ، أو فى نظرة قومية للحضارة ، بل يعنى بدء حضارتنا فى مرحلتها الحالية ، مرحلة الاحياء والتجديد والتطوير ، فى وعيها بذاتها ، وأخذ مواقف بالنسبة لما يحيط بها من أفكار ، ولما يتسرب اليها من مذاهب ، كما يعنى أيضا افادة التراث الغربى بدراسته من باحثين محايدين ، كما يفعل الباحثون الاوربيون مع غيرهم من الحضارات غير الاوربية . ولا يعنى ذلك أيضا ما تدعو اليه بعض الطوائف الرجعية لدينا من الحديث عن فكر مرتبط بالارض ، ونابع من البيئة ، مرتبط بالعادات والتقاليد لمعارضة كل فكر علمى ، أو كل نظام تقدمى له نموذج سابق فى التراث الغربى ، بل يعنى اعطاء

النظرة العلمية اساسا متينا من التحليل المباشر للواقع .

من واجبنا اذن انشاء علم جديد فى مقابل الاستشراق ، باعتبار ان الاستشراق هو دراسة للحضارة الاسلامية من باحثين ينتمون الى حضارة أخرى ، ولهم بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التى يدرسونها ، ويكون موقفنا من التراث الغربى هو تعبير عن وعينا بهذا العلم ومادته الاساسية . وبالتالى يضيع الخطر الماثل حاليا من اعتبار الحضارة الاوربية مصدر كل علم ، وما سواها من حضارات تعيش عليها ، وتنتظر منها النظريات والمذاهب . لقد خلق هذا الموقف انحراف الحضارات غيرالاوربية كلها ، وانحسارها عن واقعها ، وبترها عن جذورها ، والارتباط بالحضارة الاوربية والدخول فى فلكها باعتبار انها الحصيلة النهائية للتجربة البشرية . وبلغة هيجل نقول أصبحت كل حضارة مغتربة ، خارج نفسها ، مرتبطة بشىء خارج عنها. مهمة هذا العلم الجديد هى اعادة الشعور غير الاوربى الى وضعه الطبيعى ، والقضاء على اغترابه ، واعادة ربطه بجذوره القديمة . واعادة توجيهه الى واقعه الخاص من أجل التحليل المباشر له ، واخذ موقف بالنسبة لهذه الحضارة التى يظنها الجميع مصدر كل علم ، وهى فى الحقيقة حضارة غازية لحضارة أخرى ناشئة نشأة ثانية أو تعيش عصر احيائها ونهضتها .

والتراث الغربى ، ليس كما هو معروف عادة ، تراثا انسانيا عاما يحتوى على خلاصة التجربة البشرية الطويلة ، يورث للانسانية جمعاء ، بل هو فكر بيئى محض ، نشأ فى ظروف معينة ، هى تاريخ الغرب ، وهو صدى لهذه الظروف . ويعبر الكتاب الاوربيون انفسهم عن ذلك بقولهم : فلسفتنا ، حضارتنا ، موسيقانا ، فننا ؛ أدبنا ؛ تاريخنا ؛ بل حتى ديننا ؛ الهنا ! عند الكتاب الاوربيين احساس واضح بانهم ينتمون الى حضارة معينة ، فيقولون دائما : أما نحن ، نحن الآخرون Nous autres أما «بالنسبة لنا» ، احساسا منهم بالتميز وبانهم قوم لهم حضارتهم الخاصة المتميزة عن الحضارات الاخرى ، بل ولهم جنسيتهم الخاصة ، وتاريخهم الخاص المختلف عن باقى الحضارات والاجناس والشعوب . لذلك كان خطؤنا نحن الكتاب غير الاوربيين ، الذين ترجموا مؤلفاتهم وشرحوها وعرضوها ، بل وانتسبوا اليها ، واعتنقوها اعتبار الحضارة الاوربية حضارة عامة الناس جميعا ، ولم نر نوعيتها ، أو رأيناها وتغافلنا عنها ، رغبة منا فى الحصول على الجديد باى ثمن ، وفى فترة لم نكن فيها على وعى كاف بتراثنا القديم ، أو كان هذا الوعى محصورا فى فئة معينة من المصلحين والاحيائيين .

ويتضح الفكر البيئى أيضا من تقسيم مراحل التاريخ الاوربى من اليونان والرومان ثم العصر الوسيط ثم العصور الحديثة ، وتاريخنا القديم جزء من تاريخ العصر الوسيط . لانه يبدأ فى القرن السابع الميلادى وينتهى فى القرن الثالث عشر أو الرابع عشر على أكثر تقدير ، مع أن هذه الفترة من تاريخنا هى الفترة الذهبية فى حضارتنا القومية ، فترة الخلق والابداع (٢) . كما يتضح فى كثير من العلوم الانسانية خاصة الانثربولوجيا الاجتماعية ، أو فى علم الحضارات ، أو فى فلسفة التاريخ فى تقسيم الشعوب الى حضارية وبدائية ، أو متقدمة ومتخلفة ، أو صناعية وزراعية ، أو عقلية واسطورية ، أو موضوعية وذاتية . وقد وجدت كل هذه التقسيمات صياغتها المتطرفة فى النظرية العنصرية وتقسيم الشعوب الى آرية وسامية .

ونقول حضارة غربية أو حضارة أوربية ، فالغرب لفظ سياسى ، يوضع عادة فى مقابل الشرق سواء من الناحية السياسية أو من ناحية الطابع الفكرى العام ، خاصة عند انصار بقايا النظريات العنصرية واشكالها المختلفة . أما أوربا فهى لفظ فكرى الى حد ما ، فيقال : (العلوم الاوربية ، الشعور الاوربى ، الحضارة الاوربية) وهو لفظ أكثر شيوعا عند الفلاسفة يصفون به بناء معنيا من الشعور يتضح فيما ينتجه من فلسفة أو فن أو فكر دينى أو علم . كما نقول تراثا أو حضارة ، ونعنى بالاول ما تركه لنا الشعور الاوربى من انتاج فكرى ، ونعنى بالثانى ما نواجهه اليوم من غزو من الحضارة الغربية . نعنى بالتراث أساسا ما تركه الماضي لنا ، ونعنى بالحضارة مشكلة الحاضر .

وتتنازع الشعوب الاوربية نفسها الحضارة الاوربية، يود كل شعب أن ينسبها الى نفسه ، ويعتبرها تعبيرا منه، أو على الاقل تشكيلا منه، فالشعوب الجرمانية تعتبر نفسها مركز الثقل فى أوربا ، ومصدر الشعر والموسيقى والفلسفة وكل انتاج روحى ، والشعوب الجولية تعتبر نفسها خالقة الفن القوطى ، والشعوب الرومانية تعتبر نفسها منشأ الحضارة ، وناقلة العلم من الجنوب الى الشمال فى العصر الكارولنجى ، كل شعب يدعى نسبة الحضارة له ، وطبعها بطابعه . ولكن بالنسبة لنا تلك معركة داخلية بين الشعوب الاوربية ، تهمنا فقط الحضارة الاوربية ككل وموقفنا منها .

ولا يعنى ربط الحضارة الاوربية ببيئتها تطبيق مذهب وضعى أو منهج اجتماعى بل تقريرا لواقع من كتابات المفكرين الاوربيين انفسهم واعترافاتهم ، ومما تكشفه أعمالهم الادبية والفنية والعلمية والفكرية عن بناء متجانس وواحد للشعور . لم يكن فى الامكان التعرف على هذا البناء فى بداية الشعور الاوربى فى العصور الحديثة ، بل امكن ذلك فى نهايته فى العصر الحاضر ، حين تكررت المواقف ووجهات النظر ، وظهر البناء الشعورى الواحد كمصدر لكل المذاهب والتيارات والاتجاهات الفكرية . كما لا يعنى

الربط بين الحضارة الاوربية وبيئتها الرغبة فى القضاء على عموميتها ، أو التقليل من أهميتها ، بل يعنى وضعها فى مكانها الصحيح كحضارة نوعية خاصة ، نشات فى ظروف معينة ، وشكلت شعورا ذا طابع معين على فترة من الزمن، حتى أصبح المكتسب طبيعة ، والواقع مبدأ .

فاذا كان الامر كذلك ، امحى كل أساس للتقليد ، فالنمط الفنى أو الاوربى أو الفكرى الغربى له ظروفه الخاصة التى نشا فيها ، لا يمكن نقله الى بيئة غيرها باسم التجديد أو المعاصرة ، ويكون الافغانى فى هجومه على التقليد فى عصر الاحياء قد أخذ موقفا سليما بالنسبة للحضارة الغربية ، وتكون دعوة اقبال أيضا من أجل رفض التقليد واعتبار الحضارة الاوربية نموذجا فريدا للانسانية كلها على غير منوال ، دعوة لها ما يبررها فى وعينا بموقفنا الحالى بالنسبة للتراث الغربى ، ويكون رفض التقليد فى تراثنا الاصولى القديم ، عند ابن حزم مثلا ، سنة سار عليها تراثنا القديم ، ومنهجا يمكن تطبيقه من أجل أخذ مواقف أصيلة مستمرة فى كل مرة تتعرض حضارتنا فيها الى غزو خارجى ، كما هو الحال الآن ، فعندما يتحدث شبابنا الآن عن العصر الحاضر ، والروح المعاصرة ، والفن المعاصر فانهم يعنون الموجات الجديدة فى الحضارة الاوربية، مع أن ذلك ليس تعبيرا عن روح العصر فى كل حضارة ، وأن اختفاء الزمان من الفن الحديث الغربى ، الرواية أو السينما ، له ما يبرره فى تطور الحضارة الغربية ، وأن ظهور الفن التجريدى أو الموسيقى الالكترونية أو البحث عن الايقاعات البدائية كل ذلك ليس فنا يقدم ما هو تعبير عن روح الحضارة الاوربية المعاصرة . وقد تكون الروح المعاصرة فى حضارة أخرى مخالفة تماما للروح المعاصرة فى الحضارة الاوربية ، قد يكون ما يعبر عنا هو فن المضمون لا فن الشكل ، أو هو الفن الواقعى لا الفن التجريدى، أو هو ابراز مشكلة الزمان وليس اسقاطها من الحساب . لا يمكن اذن نقل التراث من حضارة لاخرى الا بعد عملية اعادة بناء للمنقول على أساس من روح العصر للحضارة الناشئة ، وذلك ما يحدده الموقف الواعى باحتياجات العصر وبالتراث الغربى المعاصر فى آن واحد (٣) .

أولا : مصادر التراث الغربى :

للتراث الغربى مصادر ثلاثة ، حاول التعرف عليها كثير من الباحثين ، خاصة فى ميدان الفكر الدينى والفلسفى؛ والكل يركز على المصدرين الاولين دون اعطاء عناية كافية بالمصدر الثالث . وهذه المصادر الثلاث هى :

(١) المصدر اليونانى الرومانى :

وهو المصدر الذى استطاع أن يعطى نمطا فكريا للشعور الاوربى فى بدايته فى العصور الحديثة حتى يستطيع أن ينسج على منواله . لقد ردد الرومان اليونان الى حد كبير، كما هو معروف ، ونقل الرومان الحضارة من جنوب أوروبا الى شمالها . فتحضرت الشعوب الجرمانية والسلتية . وفى عصر الاحياء والنهضة ، ظهر الفن اليونانى والفكر اليونانى كنموذجين فريدين للحضارة الاوربية عند نشأة مرحلتها الخاصة . فقد أعطى الفكر اليونانى لغة مفتوحة يمكن بواسطتها عقد حوار بين المفكرين ، بدل اللغة المغلقة الخاصة التى كانت متداولة فى العصر الوسيط ، لغة العقائد التى لا تحتمل التغيير أو التبديل فى معانيها ، والتى أصبحت مثقلة بمعانيها الاصطلاحية التى أفقدتها توازنها أو فرصة اعطائها معان جديدة قد تكون أكثر ضبطا . كما كانت لغة عقلية محضة ، واضحة بذاتها ، يمكن فهمها من مضمونها الخاص ، بدلا من اللغة العقائدية التى يتضمن مجرد استعمالها تقبل مضامينها . واستعمال اللغة العقلية كان من شانه استعمال العقل أيضا . فقد صاحب العقل اللغة ، فى حين أن اللغة العقائدية القديمة كانت تمنع من استعمال العقل . وكانت تفترض الايمان والتسليم على الطريقة القديمة . كانت لغة عامة ، يمكنها أن تضم أكبر عدد من الوقائع ، وتوجه الى أكبر عدد من الناس ، بدل اللغة القديمة التى كانت خاصة ، تصدق على أشخاص ووقائع معينة ، وموجهة الى فئة خاصة ، هم الذين يسلمون بالايمان تسليما مسبقا ، وكانت لغة مثالية ، تفهمها الاجيال فى عصر النهضة أو فى العصور الحديثة ، لغة تجعل الحقيقة فى الفكر ، وتجعل جوهر الانسان النطق ، فى حين أن اللغة القديمة كانت أبعد ما تكون عن المثالية ، بل كانت حسية شيئية تاريخية ، ترفض حتى الاعتراف باستقلال الانسان ووعيه . وأخيرا كانت لغة انسانية ، مرتبطة أشد الارتباط بالانسان ، عقله وحريته وسلوكه ، فى حين أن اللغة القديمة كانت لغة الهية ، كلها تدور حول الله كصورة ذهنية ، أو كواقعة تاريخية ، وكان الانسان فيها مظهرا من مظاهر التجلى الالهى ، دون أن يكون له استقلال خاص .

أما فيما يتعلق بالجانب الفنى والادبى ، فقد كان الشعر اليونانى نموذجا للشعراء ، وكانت آلهة اليونان ربات الشعر عند المحدثين يناجونها ويحاورونها ، ويعطونها مضمونها الانسانى ، فكان الشعر المسرحى فى فرنسا مثلا فى القرن السابع عشر (راسين ، كورنى) تقليدا لنماذج الشعر المسرحى القديم عند ايسخيلوس وسوفكليس ويوربيدس . وفى العمارة كانت نهضة الفن الحديث احياء للاساليب الايونية والدورية ، وفى الجمال كان كتاب الشعر لارسطو هو قواعد الجمال المرعية . وفى السياسة ، كانت الديموقراطية الاثينية القديمة مثالا يحتذى ، وفى نشأة المذهب الانسانى Humanism كانت اليونان القديمة مصدرا له . وباختصار قامت النهضة الاوربية المعاصرة على احياء الثقافة اليونانية ، ومن ثم كانت دراسة

الآداب اليونانية واللاتينية جزءا من تكوين الثقافة الوطنية الاوربية . وكانت كل كتب التاريخ الثقافى الاوربى تبدأ دائما باليونان والرومان .

ونحن نقوم بنفس الشيء بالنسبة لليونان . نحيى ادابنا العربية القديمة بترجمة الادب اليونانى ، ويكون المترجم احد المؤصلين لثقافتنا الادبية . ونبحث عن انظمتنا السياسية بالحديث عن الديمقراطية الاثينية مع ان الاقرب لنا حضاريا الحديث عن الشورى القديمة عند الاصوليين . واذا اردنا ان ندفع بمجتمعنا نحو العقلانية فاننا نتحدث عن الاتجاه العقلى عند اليونان اكثر مما نؤصل الاتجاه العقلى عند المعتزلة وابن رشد ، واذا ما اردنا نهضة فنية فاننا ننقل أساليب العمارة القديمة او الحديثة دون تاصيل لاساليب العمارة فى فننا القديم ، وعندما نؤرخ للفكر فاننا نبدأ ، كما يفعل الباحثون الاوربيون ، ببدء وضع المشاكل عند اليونان ، ثم انتقالها الى العرب القدماء . مع انه ربما كانت حركة النقل فى تاريخنا القديم للتعرف على الحضارات المعاصرة ، وليس تقليدا لها او اتخاذها مصدرا . ونادرا ما نذهب ابعد من اليونان ، مع ان اليونان انفسهم ذهبوا ابعد من انفسهم ، الى الشرق القديم ، وفى مصر خاصة ؛ فقد تعلم صولون وأفلاطون وفيثاغورس فى جامعة منف القديمة . لذلك جاءت ابحاثنا الجامعية عن الفلسفة اليونانية كما يقوم بها الباحثون الاوربيون عندما يدرسونها من اجل التعرف على مصدر حضارتهم ، دون ان نحاول التعرف من جانبنا على اثر الشرق القديم فى الثقافة اليونانية ، وهو ما يمليه موقفنا الحضارى ، وما مارسه مؤرخونا القدماء ، عندما ارخوا للفكر ، وبداوا بالشرق القديم قبل اليونان . كما اننا نفعل كما يفعل المستشرقون فى دراسة اثر الفكر اليونانى فى الفكر الاسلامى ، لان اليونان لديهم أصل ومصدر ، وما سواهم ناقلون ومترجمون ، ولا ندرس مثلا احتواء الفكر الاسلامى للفكر اليونانى ، او تمثل الفكر الاسلامى للفكر اليونانى ، او نقد الفكر الاسلامى للفكر اليونانى . نفعل ايضا ما يفعله المستشرقون من اعتبار دورنا نقلة العلم اليونانى الى اوروبا ، بل نقلة غير امناء فى بعض الاحيان ، لاننا لم نفهم العلم اليونانى جيدا او لاننا خلطناه بالدين ، وبالتالى لم نحسن رد الامانة الى اهلها ! ومن ثم ، كان على اوربا فى نهضتها ان تعيد التصحيح ، وان تترجم الفكر اليونانى مباشرة ، والاستغناء عن الترجمات العربية ، وعلى اكثر تقدير ؛ يحول الوطنيون هذا النقل الى عمل قومى ، ويتحدثون عن اثر العرب فى نهضة اوربا عن طريق الترجمة الاولى ، ترجمة العرب لليونان او الترجمة الثانية ، ترجمة الاوربيين لتراث العرب ومؤلفاتهم ، وفى كلتا الحالتين يكون دورنا مجرد نقله . ان اثر العرب فى نهضة اوربا موضوع قد يتطرق اليه الاوربيون انفسهم ان ارادوا ، وهم فى بحثهم فى عصر

النهضة ، ولكننا نتطرق الى مظاهر احتوائنا للتراث اليونانى والظواهر الحضارية المصاحبة لذلك من تمثل أو قبول أو رفض واعادة صياغة . لم نحاول مثلا ان نقيس درجة اكتشاف الذاتية ، أو درجة اكتشاف الواقع ، أو درجة العقلانية فى الحضارتين اليونانية والاسلامية ، أو طريقة نشأة الكلمات والالفاظ وتحويلها الى مصطلحات فلسفية وعلمية .

قد يود البعض تحديد وسائل نهضتنا الحالية باتباع نفس الوسائل التى اتبعتها النهضة الاوربية ، وهذا خطأ حضارى ، فيمكن لنهضتنا الحالية أن تكون لها جذورها فى ماضينا القديم ، فى الشورى لو أردنا التاكيد على ضرورة نظمنا الديموقراطية وليس على الديموقراطية الاثينية ، أو فى التيار العقلى القديم لو أردنا دفع عقلانيتنا المعاصرة درجة أخرى وليس بالضرورة عن طريق احياء الفلسفة اليونانية . الخ . ان تعليم اللغات القديمة واجب ضرورى من اجل التعرف على الحضارة الغربية . وكاساس لاتقان اللغات الاجنبية ، لا من اجل انها ستفتح على أبواب النهضة كما كان الحال فى عصر النهضة الاوربى .

(٢) المصدر اليهودى المسيحى :

ويتضح من التسمية ارتباط الفكر اليهودى بالفكر المسيحى ، كما يتضح ذلك من الكتاب المقدس الذى يحتوى على التوراة والانجيل معا ، باعتبار ان التوراة مقدمة للانجيل وممهدة له ، وقد خرجت دراسات عديدة تؤكد هذا الارتباط وتثبت الوحدة الفكرية والاتصال الحضارى بين اليهودية والمسيحية من الجانبين على السواء . فهناك فى العصر المسيحى الاول مسيحية يهودية ، نشأت أساسا من أجل مخاطبة اليهود ، واقناعهم بالتحول الى الدين الجديد ، وهناك يهودية مسيحية فى عصر ظهور المسيح ، عند الاسينيين والابيونيين . كما ظهر اخيرا من مخطوطات البحر الميت وفرقة عمران . ويتأكد هذا الارتباط أحيانا على مستوى العمل السياسى والمصالح المشتركة . والحقيقة أن موقفنا الفكرى والحضارى بل والامانة العلمية والبحث التاريخى المحايد يفرض علينا التأكيد على الانفصال بين المصدرين لا على الاتصال . فقد حدث خلط اساسى يربط بين المصدرين ، فالتوراة غير الانجيل ، والفكر العبرانى كما هو واضح فى التوراة مختلف تماما عن الفكر الذى يعرضه الدين الجديد . وقد قام فى العصر المسيحى الاول عدد من الاباء للدفاع عن الفصل بين المصدرين من حيث الطبيعة والجوهر مثل مارفيون Marcion ولكنه اتهم بالزندقة والهرطقة . ويكمن التعارض الاساسى فى ان الله فى التوراة مرتبط بالارض وبالشعب وبالتاريخ ، ويتجلى فى مظاهر حسية . فى حين ان الله فى الانجيل هو الله الذى فى السماوات ، والله فى التوراة ، على ما لاحظ برجسون ، اله غيور غاضب . فى حين ان الله فى الانجيل اله الحب والرحمة . الدين كما تعبر عنه التوراة مرتبط بشعب معين وبتاريخ معين ، اى أنه دين خاص ، فى حين ان الدين فى المسيحية دين عام للبشر جميعا . التوراة تسودها النظرة التشريعية الخارجية ، كما هو واضح من لفظ « توراة » الذى يعنى قانون ، فى حين ان النظرة السائدة فى الانجيل نظرة روحية صرفة ، تعنى بتطهير القلب ، وتعطى الاولوية الباطن على الظاهر . فاذا كان الباحثون الاوربيون يبينون مدى الارتباط بين اليهودية والمسيحية فى الحضارة الغربية فمهمتنا نحن بيان مدى الانفصال بينهما . لقد حدث هذا الربط على يد بولس والمسيحية المقهورة ، وهو التيار الذى ساد اللاهوت الكنسى كله ، والذى دافع عنه اللاهوتيون ، كتسليم منهم بالامر الواقع ، ولانه يسمح لهم بنشر المسيحية بين اليهود ، وبتقريظ المسيحية باعتبارها التجربة النهائية لليهودية .

نشأت المسيحية واستعملت اللغة اليونانية كأداة للتعبير ، وكانت الزمرة الاولى من آباء الكنيسة من المثقفين اليونان الذين وعوا هذا التيار الجديد وتحولوا اليه ودافعوا عنه بثقافتهم الوطنية القديمة . كانت المسيحية الاولى استمرار للفكر اليونانى ، تعبر عن الجماعة الاولى ، بعد ان حدث فيها هذا التغير الجديد وليس كما يقال من عمل الروح القدس وفعلها فى التاريخ . واستمر الحال بعد أن تحولت لغة الكنيسة الاولى الى اللاتينية . فخرج الفكر المسيحى معبرا عن نفسه بالفاظ اللغة اللاتينية . وهى نفس الالفاظ اليونانية أو مترادفاتها وانطبع الفكر المسيحى الاول بهذا الطابع اليونانى الرومانى . فهذه الفترة الاولى ، أعنى عصر آباء الكنيسة ، جزء من تاريخ الثقافة اليونانية واستعمالها من أجل الدفاع عن التحول الجديد الذى طرأ على الجماعة الاولى ، وليس جزءا من التاريخ المقدس للعقائد . وفى هذا الاتجاه يمكن توجيه عدد كبير من الابحاث .

وبالاضافة الى ذلك يمكننا دراسة هذا المصدر على نحو آخر . لقد ظهر الاسلام فى أوائل القرن السابع الميلادى ، وتحدث القرآن عن قضية التحريف والتبديل والتغيير فى الكتب المقدسة ، كما تحدث عن تغير العقائد ، واساءة فهم أقوال المسيح ، وتبديل أقوال الانبياء . كما تحدث ثالثا عن سلوك أهل الكتاب ، وعن عدائهم لغيرهم . وحث على رفض التعاون معهم لحقدهم على غيرهم ولتعصبهم أو ان شئنا لغة عصرية ، لعنصريتهم . يمكننا اذن دراسة عصر آباء الكنيسة L'époque patriotique ، واخذ قضية التحريف فى القرآن على أنها فرض علمى ، أو برنامج عمل ، لدراسة نشأة النص الدينى وتطوره ، أو نشأة العقيدة وتطورها فى القرون السبعة الاولى . ويكون ذلك لونا جديدا من تفسير الآيات الخاصة بالتحريف عن طريق ايجاد الوقائع والحوادث التاريخية التى يصفها القرآن ، أو على ما يقول الاصوليون : تخريج المناط .

كما يمكننا دراسة سلوك أهل الكتاب ، أى سلوك الغربيين اليوم ، وتحليل بنائهم النفسي ، ومعرفة الى أى حد يتمنون الخير لغيرهم . فوصف أهل الكتاب فى القرآن هو وصف ضمنى لحال الغربيين اليوم وصلتهم بغيرهم (٤) .

وهناك أيضا الفترة الثانية من الفكر المسيحى ، من القرن الثامن حتى أواخر القرن الرابع عشر الذى دام أيضا حوالى سبعة قرون . معظم الدراسات الحالية عن هذه الفترة اما عن حركة انتقال الثقافة من الجنوب الى الشمال ، أو انتقال الفكر من الافلاطونية الى الارسطية وتحوله من الاشراقية الادغسطينية الى العقلانية عند ابيلار وتوما الاكوينى ، أو حركة انشاء المدارس والجامعات اسوة بالشرق ، وخروج الفكر من الكنائس والمعابد الى دور العلم . وبالنسبة لنا تقابل هذه المرحلة عصر حضارتنا الذهبى ونشأتها من القرن الثانى الهجرى حتى القرن السابع أو الثامن عند ابن تيمية وابن خلدون . ويمكننا دراسة علاقتها بالتراث الغربى على النحو الآتى :

١ ـ حركة الترجمة التى بدأت فى أوربا فى القرن العاشر الميلادى ، وازدهرت فى القرن الثامن عشر ، ومعرفة أساس الاختيار العلمى والفلسفى للكتب المترجمة ، ومقارنتها بحركة الترجمة التى تمت فى بداية تراثنا القديم فى القرن الثانى الهجرى ، وقياس درجة الصحة والضبط فى كل منهما .

٢ ـ أثر نظم التعليم فى تراثنا القديم فى انشاء المدارس والجامعات فى أوربا .

٣ ـ أثر التيار العقلى عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين فى انشاء التيارات العقلية داخل اللاهوت المسيحى ، هذا التيار الذى استطاع لاول مرة الوصول الى التوحيد العقلى الذى ورثته الفلسفة الحديثة بعد ذلك ، والذى غير وضع المشكلة التقليدية فى الصلة بين العقل والايمان ، وجعل العقل أساسا للايمان ، وكان نتيجة ذلك اتهام برانجيه دى تور Beranger de Tours ونقولا الاميانى Nicolas, d'Amiens وابيلار Abélard وجيوردانو برونو G. Bruno وسيجر البرابنتى Siger de Brabant وانصار ابن رشد اللاتين بالكفر والالحاد ، وكان جزاؤهم الحكم عليهم حرقا من محاكم التفتيش !

٤ ـ رفض كل سلطة كهنوتية واعتبار أن لا سلطان وراء سلطان العقل .

٥ ـ أثر التيار العقلى الاسلامى فى نشأة تيار عقلى فى الفلسفة اليهودية لاول مرة فى تاريخ الفكر اليهودى الذى لم يعرف الا الحسى ، هذا التيار الذى يمثله ابن ميمون والذى سمى العصر الذهبى للفكر اليهودى فى العصور الوسطى .

٦ ـ نشأة الفكر العلمى ابتداء من اكتشافات المسلمين العلمية ووضعهم لمناهج البحث والتجريب .

٧ ـ أثر الشريعة الاسلامية فى وضع الدساتير الجديدة واعتبارها مع القانون الرومانى مصدرا للفكر القانونى الحديث .

٨ ـ أثر الصوفية المسلمين فى نشأة بعض التيارات فى الفكر الغربى تؤمن بوحدة الوجود وتغذى التيار الرومانسى فيه .

فاذا انتقلنا الى عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، والذى يعتبر حلقة اتصال بين العصر الوسيط والعصر الحديث ، وجدنا أن الباحثين الاوربيين يدرسونه باعتباره جزءا من التاريخ الاوربى . ثورة على القديم ، أو ارهاصات للجديد ، أو لاعادة تقييم ونقد ، كما يحدث حاليا فى الدراسات على الاصلاح الدينى وعلى الاتجاه الانسانى . والحقيقة أن موقفنا من عصر النهضة يمكن أن يكون مغايرا تماما . فاذا كان قد دخل فى نطاق التاريخ فى التراث الغربى ، وأمكن تجاوزه ، فانه مازال بالنسبة لنا حيا للغاية ، يمكن أن يعطينا نماذج لما تكون عليه الحضارة فى نهاية فترة وبداية اخرى . فنحن بتاريخنا الهجرى سنة ١٣٩٠ فى أواخر العصر الوسيط الاوربى وبداية القرن الخامس عشر الميلادى أى أننا سنعيش مشاكل عصر النهضة الاوربى وما قد نتعرض له من احياء للقديم ، كما حاول الافلاطونيون فى القرن الخامس عشر احياء المثالية الاشراقية القديمة (نيقولا الكوزى) Nicolas de Cuse أو وضع فلسفات مستقلة ، كما حاول الفلاسفة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، تقوم على تبنى العلم الجديد والثورة على القديم (جيوردانو برونو) ، أو الدعوة الى العلم باعتباره ثقافة العصر (كوبرنيف ، جاليليو ، كبلر) ، أو احياء الجوانب العقلية والعلمية فى تراثنا القديم ؛ أو هدم كل شىء ونقد القديم حين تنحصر مهمة المفكر فى الجانب السلبى الشاك فحسب (مونتانى) . لذلك يمكننا توجيه ابحاثنا فى عصر النهضة فى اتجاهات رئيسية ثلاث :

١ ـ الاصلاح الدينى ، فمع أن الاصلاح الدينى لدينا بدأ منذ مائة عام تقريبا الا أننا لم نحصل بعد على كل نتائجه لانه كان نسبيا ولم يكن جذريا . يمكننا اذن الآن بداية الاصلاح الدينى بداية جذرية كشرط سابق على



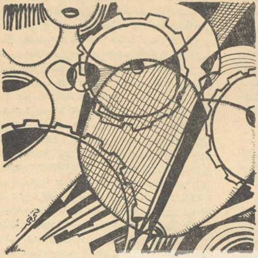
تدعيم الفكر الحديث أو التغيير الاجتماعى (٥) . فيمكن دفع التيار العقلى الى أقصى حدوده حتى يقضى العقل على ما تبقى وما استجد من مظاهر الخرافة . كما يمكن التأكيد على حرية الفكر وعلى النظم الديموقراطية وعلى احترام الانسان .

٢ ـ الاتجاه الانسانى ، فمع أن التنوير لدينا بدأ منذ مائة عام أيضا الا أننا لم نحصل بعد على نتائجه ، لانه كان نسبيا معزولا محدودا فى فئة معينة من المثقفين ، خاصة وان الانسان فى تراثنا القديم لم يظهر ظهورا كافيا فى الجانب الفكرى منه أعنى فى الفلسفة والكلام . ففى الفلسفة نجد أن الانسان محصور بين الالهيات والطبيعيات ، فهو جزء من الطبيعة من حيث هو بدن ومن حيث انه أشرف الموجودات الطبيعية ، وهو جزء من الالهيات من حيث هو عقل يمكن أن يتصل بالعقل الفعال ، أو من حيث هو سلوك خلقى قمة الفضائل فيه هى الفضائل النظرية وعلى رأسها التأمل فى الالهيات أو فى صيرورة الله فى الطبيعة ، أو من حيث هو عضو فى مدينة فى قمتها رئيس مهمته الاتصال بالعقل الفعال والفيض على أعضاء المدينة .

٣ ـ نشأة العلم . فبعد أن رفض النقاد والشكاك والفلاسفة كل الموروث القديم أصبح الواقع عاريا من كل أساس نظرى له ، فنشأ العلم من أجل اعطاء غطاء نظرى له ، ومن أجل سيادة الواقع بنظريات أكثر دقة وضبطا من الموروث القديم الذى ثبتت أخطاؤه عند التجريب ، ومن ثم كان الايمان بالجهد الانسانى وحده باعتباره مصدرا لكل نظرية ، ورفض كل المصادر المسبقة .

(٣) البيئة الاوربية نفسها :

وهى المصدر الثالث والاخير للشعور الاوربى الذى لا يتحدث عنه أحد ، والذى يمكن لموقفنا من التراث الاوربى أن يكشفه وأن يجعله نقطة البداية فى كل الدراسات على التراث الغربى . وأعنى بالبيئة الاوربية نفسها الظروف التاريخية التى مرت بها أوربا ، والتى طبعت حضارتها بطابع معين ، والتى سببت فى خلق ما يمكن تسميته بفكر أوربى او حتى بعقلية أوربية ، ويمكن اعطاء نماذج عديدة على ذلك . فمثلا كان للصراع بين الدين والدولة أو بين السلطات الدينية والسلطات السياسية ، على ما يقول سبينوزا ، أثر كبير فى اتجاه المفكرين بالنسبة للدين ولطبيعة علاقته مع الدولة . فكان الفصل بينهما يمثل تقدما كبيرا من أجل البشرية مع أنه فى حضارة أخرى قد يكون انحسار الدين عن الحياة سببا فى التخلف ، اذا كانت وظيفة الدين أساسا هى توجيه الواقع . وقد تكون طبيعة الدين الذى انتشر فى أوربا ، جعلت المفكرين يتصورون الدين على أنه بالضرورة غيبيات أو عقائد أو اسرار ، أو يند عن العقل ، أو يحتاج الى سلطة ؛ أو يمارس فى طقوس ، مع أن الدين فى حضارة أخرى قد يكون



اساسا قائما على العقل بلا عقائد أو غيبيات أو اسرار ، لا يحتاج الى سلطة ، ولا يمارس فى طقوس ، ويكون أساسا تحديدا للعلاقات الاجتماعية .

وقد يكون رفض كل المسلمات السابقة فى العصر الحديث وابتداء الفكر وصياغاته من الواقع نفسه فضلا عن اكتشاف أن هذه المسلمات السابقة ان هى الا نتاج تاريخى محض ، قد يكون ذلك مرعاة الى اعتبار كل مسلمة مسبقة ناشئة عن التاريخ ، وكل فكر صدى للواقع . فى حين انه فى حضارة أخرى قد تكون المسلمات السابقة غير صادرة عن التاريخ ، كما قد يكون الفكر النظرى سابقا على الواقع وان كان مطابقا له ، وبالتالى تكون كل المناهج التحليلية والتاريخية ومناهج الاثر والتاثر الصادرة عن البيئة الاوربية غير منتجة اذا ما طبقت فى حضارات أخرى لم تمر بنفس الظروف التى مرت بها الحضارة الاوربية .

مثل ثالث يمكن أن نجده فى الفكر السياسى الاوربى. فقد نشات القوميات فى أوربا باعتبارها حركات للاستقلال الوطنى منذ السيطرة الرومانية أو الجرمانية أو الانجلو سكسونية . وكانت القوميات تمثل تقدما بالنسبة للسيطرة التى كانت تمثل التخلف ، فى حين أن نشأة القوميات فى حضارات أخرى ، مثلا فى تاريخنا القديم ، المعروفة بالشعوبية قد تكون من أكبر الاخطار على شمول الفكر وموضوعيته وعمومية المبادىء . كما انها تمثل خطرا على فكرنا الحالى اذا اعتبرنا نضالنا على أساس عنصرى وليس كجزء من حركة التحرر العالمى ، ويمكن اعطاء أمثلة عديدة تبين أن البيئة الاوربية كانت الارضية التى تفاعل عليها المصدران الاولان .

ثانيا : نقطة البداية :

يقال عادة لدى الباحثين الغربيين ولدينا أيضا بان ديكارت هو مؤسس العصور الحديثة ، وبانه واضع المنهج الاستنباطى فيها ، وبان بيكون المعاصر له هو واضع المنهج الاستقرائى . أسس الاول الفكر النظرى واقام الثانى العلم التجريبى ، وعلينا أن نتساءل : هل ديكارت حقا ، وهو القائل بأن العقل أعدل الاشياء قسمة بين الناس ، هو واضع التيار العقلى ، وهو أحد مصادر فلسفة التنوير، وأحد أسباب الثورة الفرنسية ؟ الحقيقة ان هذا يقال فى بيئة لم تعرف سلطان العقل ، وكان العقل فيه يقود دائما الى محاكم التفتيش ثم الى الحرق ، ولكن فى جانب واضح من تراثنا القديم كان العقل فيه أساسا للنقل كما هو الحال عند المعتزلة وفى نظرية التاويل عند الفلاسفة خاصة عند ابن رشد ، بل كان العقل يستغنى بتاتا عن الوحى كما هو الحال عند المعتزلة فى نظرية اللطف، او فى قصة حى بن يقظان لابن سينا . ولكننا لو دققنا النظر فى الموقف العقلى عند ديكارت لوجدناه مبررا ، وان العقل لديه خادم للدين كما كان الحال فى العصر الوسيط . وهذا ما يتضح من النقاط الآتية :

١ ـ صحيح ان الكوجيتو هو أعظم مكسب للفلسفة الحديثة فهو أثبات لوجود الانا من حيث هو فكر ، ولذلك

نتائجه الحاسمة فى تاريخ نهضات الشعوب ، وجعل الفكر مرادفا للوجود، ولكن الذى يعنينا هو مضمون الفكر . لقد حاول هوسرل الكشف عن مضمون الفكر Cogitatum الذى نسبه ديكارت ، فوجد العالم كتجربة حية . والواقع ان مضمون الفكر عند ديكارت هو الكوجيتو الثانى ، اى اثبات وجود الله من الفكر ، فاول ما ظهر من الكوجيتو الاول بعد اثباته ، ظهرت فكرة الموجود الكامل ، مما يوحى بان اثبات وجوده كان مقدمة لاثبات وجود الله . ظهرت الذات كمقدمة لوجود الله ، وظهر الله على انه مضمون الذات وجوهرها . وبذلك يضع ديكارت الانسان فى علاقة مع الله وليس مع العالم ، كان العقل عند ديكارت اذن مبررا للايمان وبالتالى يمكن أن يقال ان العصور الحديثة بدات ايمانية Fidéiste ، تبدأ من الايمان وتنتهى الى الايمان ، كما كان الحال فى الاصلاح الدينى عند لوثر . العصور الحديثة هى عود الى الاوغسطينية ، أى اثبات وجود الله من الطبيعة . أو ان شئنا عود الى المسيحية الافلاطونية من جديد التى سادت الفكر المسيحى فى عصر آباء الكنيسة ، وترك للمسيحية الارسطية التى سادت الفكر المسيحى فى العصر المدرسى . أو هى محور لسقراط ، اعرف نفسك بنفسك او الى عبارة المسيح « ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك ! »

٢ – الله عند ديكارت هو كل شىء وهو الحقيقة الاولى فهو الضامن للعالم المثبت له ، ولا يمكن اثبات وجود العالم قبل اثبات وجود الله .

٣ – الله هو الضامن لصحة العلم ولليقين الرياضى، كما هو معروف فى نظريته عن « الصدق الالهى » .

٤ – يبدأ العقل عند ديكارت بمسلمات ، صحيح انها مسلمات بديهية رياضية ، ولكنها ايمان مسبق ، وهى نفس الموقف التقليدى مع تغير المضمون من العقائد القديمة الى البديهيات الرياضية العقلية .

٥ – يقوم المنهج الاستنباطى على المسلمات السابقة وعلى أخذ حقيقة من أخرى سابقة عليها ، وهو ما كان متبعا فى العقلية الدينية القديمة التى ترى الوحى حاويا كل حقيقة ، وان مهمة التفسير هى استخراج الحقائق فى هذا العالم من حقائق أو نصوص مصدق بها سلفا .

٦ – يأتى الخطأ عند ديكارت من أن الارادة أوسع نطاقا من الذهن ، أى ان العقل أقل اتساعا من الارادة والاهواء والانفعالات ، وهو ما يقال عادة فى اللاهوت التقليدى من أن العقل قاصر عن توجيه السلوك .

٧ – استثنى ديكارت من حكم العقل العقائد والكنيسة والكتاب المقدس، والعادات والتقاليد والاخلاق ونظم الحكم ! أى انه قصر تطبيق أحكام العقل على الفكر فحسب دون الواقع ، وبالتالى فهو يؤثر السلامة والعمل من خلال الوضع القائم ، وكأن هناك فكرا للفكر أو ثقافة للثقافة ، ولا يقال ان ديكارت كان ذكيا فى ذلك لانه كان يعلم ان التاريخ سيرفض هذا الاستثناء كما حدث عند سبينوزا . ولكن حتى هذا الذكاء فانه يدل على ايثار للسلامة ، وترك النضال لغيره ، فقد كان صديقا لرجال الدين فى حين انهم حاولوا اغتيال سبينوزا .

٨ – العالم عند ديكارت حركة وامتداد ، وليس هو العالم الذى يعيش فيه الانسان ، يعانى ويقاوم ، هو عالم رياضى محض وليس عالما للحياة .

٩ – وضع ديكارت اساس ثنائية العصر الحديث بين النفس والبدن ، الصورة والمادة ، الجوهر والعرض ، وطبع الفلسفة الاوربية كلها بهذا الطابع الثنائى الذى ورثه عن الفكر اليونانى القديم ، هذا الفكر المثالى الذى يلائم الفكر التبريرى الدينى والعواطف المتطهرة والتصورات الوجدانية للعالم التى يقوم عليها الشعور الدينى القديم والمثالية الحديثة .

١٠ – تتضح هذه الثنائية فى اعتبار الانسان فكرا ، وفى نفس الوقت ، تحليل الانسان على أنه بدن محض فى « مقال فى الانسان » Traité de l'Homme أو مجموعة من الوظائف العضوية ، وهو ما يتضح أيضا فى نظرياته الفزيولوجية عن التذكر والتخيل وترديد النظريات القديمة عن أبخرة الادمغة اللطيفة .

وقد سار الديكارتيان مالبرانش وليبنتز فى نفس الطريق التبريرى ، فالحقيقة عند مالبرانش هى نظرية فى رؤية الله بالذهن ، ويقوم ليبنتز بتبرير الشر والعالم واثبات خيرية الله المطلقة فى نظرياته عن العدل الالهى ، وأفضل العوالم الممكنة ، والانسجام المسبق . وبهذا المعنى لا يفترق ديكارت وليبنتز ومالبرانش فى شىء عن بسكال الذى أعلن صراحة انه يقدم فى « الخاطرات » دفاعا عن المسيحية .

ونحن الآن فى محاولاتنا لتأصيل تراثنا العقلى القديم واحياء نماذجه الفريدة لا يهمنا الترويج للعقل التبريرى وللمثالية الحديثة بقدر ما يهمنا العقل الجذرى عند سبينوزا مثلا . بل اننا فى دراساتنا عن ديكارت نهاجم الشك الجذرى ونروج للشك المنهجى ، ونتهم الاول بانه شك هدام ، وندافع عن الثانى بانه شك بناء ، كما يفعل اللاهوتيون ، مع ان الشك عند مونتانى (١٥٣٣ – ١٥٩٢) قد يكون انفع لنا من الشك عند ديكارت ، حتى يتم القضاء

على الموروث القديم . قد يكون الشك المطلق أفيد لنا فى مرحلتنا العقائدية الراهنة ، والشك فى العقائد الموروثة خير من استعمال العقل لتبريرها .

كان الكوجيتو الديكارتى نقطة البداية فى الشعور الاوربى . ثم خرج منه تياران : التيار العقلى والتيار التجريبى .

١ ـ التيار العقلى : استمر هذا التيار العقلى التبريرى كخط يبدأ من ديكارت عارجا الى أعلى تدريجيا فى الفلسفة الالمانية عند كانط والكانطيين من بعده . فقد عارض كانط المذهب العقلى القطعى عند فولف لان تركيب العالم تركيبا عقليا مذهبيا ليس من وظيفة العقل كما عارض القضاء كلية على العقل وجعله مجرد مجموعة من الاحساسات المترابطة عن طريق العادة كما هو الحال عند هيوم ، وجعل كانط وظيفة العقل فى تحليل امكانياته من أجل ادراك الواقع ادراكا علميا . والحقيقة ان كانط جعل العقل مبررا للايمان التقليدى كما كان الحال عند ديكارت، ويتضح من النقاط الآتية :

١ ـ قسم كانط العقل ، كما هو معروف ، الى نظرى وعملى وجعل مهمة النظرى ادراك الظاهر فحسب ، والعملى ادراك الباطن ، وهى المشكلة التقليدية لثنائية الحقيقة ومناهجها بين العقل والايمان ، وذلك تحقيقا لهدف كانط الذى عبر لنا عنه فى عبارته المشهورة : « كان لزاما على هدم المعرفة لافساح المجال للايمان » .

٢ ـ اعتبر كانط القبلى شرطا للبعدى وأساسا له ، اى انه مثل ديكارت يبدأ بالمسلمات العقلية القبلية التى هى الصياغة الحديثة للعقائد القديمة . وجعلها أساس ادراك الواقع ، وشرط امكان التجربة .

٣ ـ العقل متناقض ، لا يمكنه الوصول الى الحقية فى بعض الامور مثل خلق العالم أو تناهيه الى آخر ما هو معروف من تناقضات العقل الخالص . الايمان وحده هو الذى يستطيع الفصل فيها واختيار خلق العالم على تناهيه ونهاية العالم على أبديته ، وهو ما قاله اللاهوت القديم من قصور العقل عن ادراك السر . ويكون كيركجارد أكثر صراحة منه فى الايمان بالتناقض ، من حيث هو عار أو فضيحة ، ايمانا مباشرا .

٤ ـ الايمان بمثل العقل : وجود الله وخلق العالم وخلود النفس هو الايمان بأمهات العقائد فى كل دين وبأنها لا تخضع للمعرفة البشرية حسية كانت أم عقلية (٦) .

وكما سار الديكارتيون ، باستثناء سبينوزا ، وراء ديكارت فى التبرير ، سار الكانطيون أيضا وراء كانط فى التبرير ، فالله عند فشته هو الانا المطلقة والخلود لديه هو غاية الانسان ، والتثليث عند هيجل هو الدين المطلق والوحى هو المعرفة المطلقة ، والكلمة المتجسدة هى الجدل فى الوجود ، والحدس المباشر عند شلنج الذى يدرك وحدة الله والعالم أو الروح والطبيعة رؤية صوفية (٧) . ولم يخرج من هذا التبرير الا الهيجليون اليساريون ، ماركس، فويرباخ ، شتراوس ، باور بصرف النظر عن الاختلافات بينهم . فوضع الدين فى الغرب ، هو كما وصف ماركس ، افراز للاوضاع الاجتماعية والتركيب الطبقى ، وأحد الوسائل لاستغلال الطبقات المحرومة ، أو افراز من حرمانها ، فالدين « أفيون الشعب وزفرة المضطهدين » . واللاهوت عند فويرباخ أساسا هو علم انسان مقلوب ، أو اسقاط للانسان من نفسه على الله كما هو معروف فى كتابه « جوهر المسيحية » . والنص الدينى عند باور نشأ وتطور فى التاريخ ، يعبر عن حال الجماعة المسيحية الاولى. والعقائد الدينية عند شتراوس ، حصيلة للاساطير المقارنة ولتاريخ الشعوب المتجاورة ، وافراز من حضاراتها . فالايديولوجية الالمانية التى هاجمها ماركس وانجلز لمثاليتها تعتبر أكبر تطبيق جذرى للعقل فى المثالية الالمانية ، ويمكن أن تكون نموذجا لنا عن مدى تطبيق العقل الى أبعد الحدود سواء فيما يتعلق بالتيار الفكرى والعقائدى أو فيما يتعلق بالتيار الاجتماعى عند الاشتراكيين المثاليين .

وبالاضافة الى هؤلاء نقول أيضا ان الذين أعطوا العقل حقه نسبيا هم فلاسفة التنوير فى اعتبارهم العقل أساسا للنقل ، ومقياسا لصحة العقائد ، وأساسا للعلم، كما هو الحال عند لسنج فى « تربية الجنس البشرى » ، وبوجه أخص عند فولتير فى « القاموس الفلسفى » (٨) . وقد تكون فلسفة التنوير من حيث هى قضاء على الخرافة هى ما نحتاجه أكثر فى عصرنا هذا ، من ايمان بالانسان ، ونداء للحرية ، والاتجاه نحو العالم الحسى .

وبتضافر الجهود بين الهيجليين اليساريين وفلاسفة التنوير خرجت دراسات عديدة على الدين أكثر جذرية وهى التى يمكن أن ناخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم ، وتدور هذه الدراسات فى الميادين الآتية :

١ ـ النقد التاريخى للكتب المقدسة وهو العلم الذى نشأ فى العصر الحديث على يد سبينوزا وريتشارد سيمون وسار فيه فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر وعلماء النقد البروتستانت فى القرن التاسع عشر ، والمجددون الكاثوليك فى القرن العشرين من أجل تتبع نشأة النص وتطوره واعتباره تعبيرا عن عقائد الجماعة المسيحية الاولى . فقد نشأت العقائد أولا كتجربة حية عن الاحوال النفسية للجماعة ، ثم دونتها فى النصوص ، وهى عقائد

تحكمها قوانين علم النفس الاجتماعى من حيث الرواية الشفاهية ، وقوانين نقل التراث المكتوب من حيث هى روايات مدونة .

٢ ـ تاريخ الاديان المقارن . وهو العلم الذى يحاول دراسة كل الظواهر الدينية دراسة اجتماعية محضة ، مثل ظاهرة التقديس أو العبادة أو أفكار المطلق والموجودات العلوية ، وكذلك دراسة الاساطير المقارنة ، والعثور على أبنيتها النفسية التى تنتج أساطير متشابهة عند مختلف الشعوب والديانات .

٣ ـ الدين كعلم انسانى . فهناك علم النفس الدينى لدراسة أحوال النفس ، وعلم الاجتماع الدينى لدراسة الظواهر الدينية من حيث هى ظواهر اجتماعية ، وعلم الاقتصاد الدينى لدراسة الصلة بين الاقتصاد والدين أو بين الابنية الاقتصادية والتصورات الدينية (الراسمالية والبروتستانتية مثلا) (٩) .

٤ ـ دراسة الحركات العلمانية والتيارات الانسانية والحركات الثورية التى اتهمت بالالحاد ظلما وهى تعبير صادق عن مقاصد الوحى . وهى التيارات الفكرية التى تدعو الى العقل دون السر ، والحس دون الخرافة والحرية لا الجبر ، والثورة وليس الاستغلال ، والعلمانية دون الكهنوتية والتركيز على الانسان لان الله غنى عن العالمين .

وبذلك نترك ما نحن فيه من الدراسات الدينية التقليدية عن الشخصيات أو العقائد أو الطقوس التى يغلب عليها طابع الفخر بالماضى والاعتزاز بالسلف كى نطلب استحسان الجماهير ، هذه الدراسات التى تجعلنا نعوض عما نحتاجه باشباع رغباتنا عن طريق التامل فى النموذج الفريد الذى تحقق لاول مرة فى تاريخنا القديم .

(٢) التيار التجريبى :

وهو التيار الذى بدأ من ديكارت فى خط منحدر الى أسفل ، والذى يشير الى وجود الواقع ، ورفض كل مسلمات نظرية سابقة ، بعد أن اكتشف خطاها وهو فى معرض التحقق من صدقها بالتجربة وشهادة الحس . فقياسا على التيار العقلى ، كان التيار التجريبى أكثر جذرية بالنسبة للموروث ، وأكثر رفضا للتراث الفكرى القديم الذى كان العلم وقتئذ جزءا منه . فهو يرفض المسلمات كلها بلا استثناء باعتبارها أوهاما أو شبه أوهام . لذلك نجد قوة الرفض فيه أعظم مما فى التيار العقلى الذى لم يرفض الا الشكل التبريرى القديم الواضح المكشوف ، واعطى أشكالا جديدة أكثر ذكاء مع بقاء المضمون كما هو ، فى حين ان التيار التجريبى رفض الشكل والمضمون معا . ونظر لان قوة الرفض للفكر القديم ولكل الابنية النظرية الموروثة كانت قوية للغاية فقد ارتد الشعور بقوة رد الفعل الى الواقع ، ورآه واقعا حسيا ماديا صرفا كرد فعل عنيف على رفض النظرية . ومن هنا نشأ الواقع الحسي أو الواقع التجريبى أو الواقع المباشر . لم يكن هناك أى ايمان مسبق بل ايمان بعدى بالعالم من خلال شهادة الحواس . وخطأ الحواس أسلم وأهون من خطأ المسلمات النظرية القديمة ، فخطأ الحواس يمكن تداركه بالتكرار بالقياس وبالاجهزة العلمية الدقيقة ولكن خطأ الفكر أفدح واعظم لانه خطأ مستتر ، لا يمكن ابعاده الا بقلب النظام الفكرى ذاته . لم يبق لدى الشعور الاوربى بعد رفض النظريات المسبقة الا التحليل المباشر للواقع بالجهد الانسانى الخالص ، واعطاء أساس نظرى للواقع وعلى هذا النحو نشأ العلم ، وتقدمت النظريات العلمية طبقا لرقعة الواقع المشاهد .

ومن هذا التيار نشأ الموقف الطبيعى بكل أبعاده ، فنشأ الدين الطبيعى ضد الدين العقائدى وأصبحت الطبيعة أكبر محرر للفكر من القيود وللاشكال القديمة ، ونودى بالعود الى الطبيعة ، فى الفكر والفن والحياة ، فنشأ القانون الطبيعى ، والفكر الطبيعى ، والفن الطبيعى . وظهر الفكر المادى على انه هو الضمان الوحيد ضد أوهام الفكر النظرى المسبق والمتاهات المثالية والموروث القديم (١٠) .

وما زلنا نحن نعتبر هذا التيار الحاديا ، ماديا ، قاصرا مع أن هذا الاتهام ليس له ما يبرره لدينا . فقد رفض الفكر العلمى فى الغرب كل مظاهر الخرافة فى القديم ، ورفض الاسرار الغيبية والمسلمات وبدأ بالواقع نفسه ، ولا خوف من العلمية فقد تكون هناك مسلمات علمية أو قد يكون البناء النظرى للموروث بناء علميا . يمكن للفكر العلمى أداء أعظم الخدمات فى تطورنا الحالى الذى يحتاج الى قوة أعظم للرفض ، والى اكتشاف الواقع والتحليل المباشر له بعيدا عن المسلمات ، والى تحليل الالفاظ ومعرفة مضامينها النفسية أو العلمية . يمكننا اكتشاف الطبيعة التى ما زالت غائبة فى وعينا ويمكننا تحويلها الى شعر أو الى روح ، بدل الروح المنفصل عنها والذى يغلفها ويقضى على استقلالها وبذلك تكون القيم الروحية هى القيم الطبيعية لا تلك التى يتستر وراءها السلوك من أجل استغلال حقيقى للطبيعة المادية (١١) .

ولكن هناك تيارا آخر ، وهو استمرار للتيار اللاهوتى فى العصر الوسيط . يريد استغلال تحليل الطبيعة كوسيلة لاثبات قضايا الايمان ، وينادى بأن العلم قد أثبت العقائد ، وبأن الطبيعة خير موصل لله . وهو

تيار لاهوتى صرف مازال يود تبرير القديم باستعمال الجديد ، ويكون الايمان بالقديم فى هذه الحالة أكثر صدقا من تبريره عن طريق الفكر العلمى وتحليل الطبيعة الذى كان الى حين مصدر كفر والحاد (١٢) .

(٣) نقد التيار العقلى :

عندما لم تفلح المحاولات التى قدمتها الفلسفات الحديثة من أجل ربط هذين الخطين المتفرجين ، التيار العقلى والتيار التجريبى ، اللذين خرجا من نقطة البداية فى الكوجيتو الديكارتى . وقد كانت آخر المحاولات ، تلك التى قام بها كانط من أجل ربط الحس والفهم والعقل كثلاث طوابق متتالية فى الشعور ، أو تلك التى قام بها هيجل من أجل اعادة الوحدة الباطنية بين الفكر والواقع أو بين المعرفة والوجود . بدأت الفلسفة المعاصرة فى نقد الاتجاه العقلى ، وفى رفض المثالية الحديثة التى كانت بالنسبة للفكر التقليدى للعصر الوسيط تمثل قضاء على الشيئية والعقائدية وحجج السلطة الكهنوتية . اكتشفت الفلسفة المعاصرة أخطاء العقل الذى لعب فى النهاية الدور القديم الذى كان يلعبه الايمان ، أعنى الجمود والشمول والصورية والتجريد والقهر ونسيان الفردى والجزئى والواقع كله . فقد عاب الفكر المعاصر على العقل ما يلى :

١ ـ الصورية . وذلك لان العقل من حيث هو تعبير جديد عن التقوى القديمة والمواقف المتطهرة التى تستنكف من العالم ومن المادة ، ظن ان الحقيقة خارج العالم فى نطاق الصورة المحضة ، فقد كانت الصورة المحضة فى العصر الوسيط تحتوى على حقيقة أكثر مما تحتوى الموجودات المركبة من مادة وصورة والمتعينة فى مادة . وتقع العلوم الصورية تحت هذا الحكم فهى تحاول أن تبحث عن الحقيقة المجردة وأن تنسج الكون فى نظرية للمجموعات كما ينسجه الذهن الالهى دون الاستعانة بالكلام الانسانى أو الالهى .

٢ ـ الشمول . وذلك لان الايمان القديم كان عاما شاملا ، يعم الناس ولا يخص شعبا دون شعب أو فردا دون آخر ، فالعام فى العصر الوسيط كان يحتوى على حقيقة أكثر مما يحتوى الخاص .

٣ ـ القهر والالزام . فقد أخذ العقل صورة القهر والالزام وهى صورة الايمان التقليدى . ومن ثم عرفت الفلسفة المعاصرة بأنها نقد للعقل بعد أن رأت أخطاء العقل فى الفلسفة الحديثة ، وارادت أن تكشف عن الكوجيتو من جديد ولكنه فى هذه المرة ليس فكرا بل حياة (جويو ، سيكر ، برجسون ، هوسرل ؛ نيتشه ؛ أونامونو وليم جيمس) أو فروا (كيركجارد ، شترنر) أو شخصا (مونييه) أو وجودا انسانيا (هيدجر) أو بدنا (ميرلو بونتى) .. الخ . لذلك بدأ الخط الصاعد من ديكارت ينزل من جديد متجها نحو الذات ونحو المضمون ونحو الفردى ، مكتشفا عالم الانسان الحى ، وكأنه عود الى سقراط من جديد بعد هذه الدورة التى استغرقت حوالى أربعة قرون .

(٤) نقد التيار التجريبى :

ونظرا للجذرية المطلقة التى حمل لواءها الفكر التجريبى ، فانه آثر أن يرى كل شىء بالحس بعد أن خدع من قبل بالمسلمات العقلية وبالنظريات المسبقة ، وكان من جراء ذلك أن تصور كل شىء موضوعا يخضع للكم والقياس ، ويوجد فى المكان . فالظواهر الاجتماعية أشياء ، والظواهر النفسية لها مظاهرها الفيزيقية . وقد نشأ الفكر المعاصر أيضا للتركيز على نوعية الظواهر دون الخروج على النظرية العلمية والايمان بالمجردات ، فالمعنى من الشىء ، والظاهرة النفسية حية فى الشعور ، والظاهرة الاجتماعية علاقات بين الذوات . فان ارتفع الواقع الحسى درجة الا أنه ظل واقعا شعوريا . وبعد هذا النقد الذى وجه الى التيار التجريبى صعد الخط النازل من ديكارت وارتفع والتقى فى الشعور بالخط النازل اليه بعد نقد التيار العقلى وبالتالى حققت الفلسفة المعاصرة لاول مرة وحدة الشعور الاوربى .

ولكننا فى مجتمعاتنا الحالية مازال التيار التجريبى يمكن أن يؤدى نفعا لان المسلمات لدينا مازالت باقية ، ولان الواقع مازال مطمورا تحت كم هش من المعلومات ولان الجزء مازال مغمورا فى الكل ، والفردى مطموسا فى العام . مازال البعد الموضوعى للاشياء يغيب عنا فى سبيل الثبات الذاتى . يمكننا اذن التركيز على التحليل المباشر للواقع ، خاصة وان بعض الانتقادات التى وجهت الفكر العلمى فى الفلسفة المعاصرة كان الغرض منها الترويج للايمان القديم ، كما هو الحال فى انتقادات جابريل مارسل وياسبرز وبرجسون . وأهمية الفكر العلمى انه يستطيع القضاء على الثنائيات التى مازالت تسود فكرنا وحياتنا المعاصرة .

(٥) بناء المذهب الفلسفى :

اذا نظرنا الى تطور المذاهب الفلسفية فيما بين التيارين نجد ان لها جميعا بناء واحد يقوم على جوانب ثلاث :

١ ـ جانب الرفض . وهو الجانب العنيف من المذهب الذى يرفض فيه المفكر أخطاء الفكر فى عصره، هذه الاخطاء التى كانت الى حين اكتشافات تعبر عن احتياج العصر الماضى . فمثلا نشات قطيعة فولف فى القرن السابع عشر كرد فعل على مذاهب الشك فى القرن السادس عشر، وتعرية الواقع كله من اية نظرية . حاول فولف ، كما كان الحال فى العصر الوسيط ، اعطاء معرفة شاملة بديلة للوحى تعطى الواقع أساسا نظريا . بعد ذلك تطور الواقع ، وتطور الاحساس به ، وظهرت العلوم العقلية عند فولف قطعية منفصلة عن التجربة ، فجاء كانط ورفضها ، ورفض العقل المنفصل عن التجربة . وفى نفس الوقت كانت حسية هيوم وشكه فى المعارف العقلية تعبيرا عن احتياجات عصره الذى اكتشف عدم تطابق النظريات العقلية المسبقة مع التجربة ، فرفض كل القوانين العقلية ، وآمن بشهادة الحس ، واعتبر كل التصورات والمفاهيم العقلية مجرد نتاج للحس وللعادة وللربط بين العلة والمعلول ولتداعى المعانى . وعندما ظهر التطرف فى رفضه العقل ، ظهر كانط ، ورفض الاتجاه الحسى عند هيوم باعتباره شاكا فى قدرة العقل . وفى مذهب هيجل نجد الرفض أيضا لكل الاتجاهات الصورية المجردة وريثة الاتجاه العقلى التقليدى، ورفض كل الاتجاهات الحسية التجريبية ، وريثة الاتجاه الحسى التقليدى ، من أجل العثور على واقع هو أيضا فكر ، أو على فكر هو واقع ، ورفض كل الثنائيات بين العقل والحس ، واعتبار الحس أحد مراحل تطور العقل ، ورفض كل علاقات التيار التقليدى بين الصورة والمضمون، واعتبار المضمون تطور للصورة ، والصورة مضمونا مجردا فى مرحلته الاولى (١٣) . وفى الفلسفات المعاصرة نجد أيضا ان كل مذهب يبدأ الرفض فيرفض برجسون وهوسرل ومونييه وشيلر كل التيارات الصورية فى المنطق أو فى العلوم الانسانية ، كما يرفضون أيضا كل التيارات الحسية التجريبية . ومن هنا ظهر الفكر الاوربى الحديث ملتزما بقضايا ، وغابت عنه المحايدة . كل مذهب يرفض شيئا وينادى بشىء آخر مما طبع الفكر بطابع الحماس ، هجوما على شىء ، أو دفاعا عن آخر ، وتتسلسل المذاهب بعضها تلو البعض ويتوالد بعضها من البعض حسب قانون الفعل ورد الفعل ، فالصواب هو تصحيح لخطأ سابق ، ثم يصبح خطأ بالنسبة لصواب لاحق .

٢ ـ جانب القبول. بعد رفض المذهب لاخطاء العصر، تلك التى كانت محاسن العصر السابق ، يبدأ بالكشف عن الجانب المنسى . فكشف كانط الجانب النقدى فى المعرفة ، وان المعرفة قبل أن تكون كما متصلا كما هو الحال عند فولف ، أو كما منفصلا كما هو الحال عند هيوم هى أولا تحليل للقدرات ، ومعرفة لتكوين الشعور الداخلى ، أى دراسة لامكانيات وسيلة المعرفة وهى الانا ، فقبل الادعاء بمعرفة المطلق ، أو الشك فى معرفته على الاطلاق ، يجب دراسة امكانيات المعرفة أولا . وعندما رفض هيجل التجريد والصورية ثم الحسية والتجريبية فانه قدم الجدلى أى حركة الواقع نفسه على أنه خير بديل عن هذه الثنائية القديمة . وفى الفكر المعاصر ، بعد أن رفض هوسرل وبرجسون أخطاء العصر المثالية والواقعية حاولا ايجاد بعد جديد للظواهر وهو الشعور أو الحرية أو الشخص .. الخ . لذلك ارتبط جانب القبول فى المذهب الجديد باسم الشخص ، وارتبطت الحقيقة النسبية باسم مكتشفها لدرجة ان كل من يتحدث عن نقد ملكات المعرفة يصبح كانطيا ، وكل من يتحدث عن وحدة الفكر والواقع يصبح هيجليا ، وكل من يتحدث عن الحياة والخلق والابداع يصبح برجسونيا ، وكل من يتحدث عن الصراع بين الطبقات وعن حق الطبقات المحرومة وعن قيادة الاغلبية يصبح ماركسيا .

٣ ـ الجانب الضمنى او المستتر . والحقيقة ان جانبى الرفض والقبول كليهما يقوم على جانب آخر مستتر ، هو حدس الفيلسوف ، وهو فى الغالب حدس دينى ، يقوم على عقيدة دينية قديمة ، عرضها الفيلسوف على المستوى الانسانى الخالص ، وعرفها بالجهد الانسانى المحض . اى أن ما رفضه الشعور الاوربى أولا وهو المسلمات الدينية عاد الى الظهور بطريقه الطبيعى ، اى كمقتضى من مقتضيات الواقع وكمطلب له ، بالبحث الحر والجهد الانسانى . فاذا كان ديكارت قد رفض القديم ونادى بالمنهج ، فان الكوجيتو يقوم على واقعة ضمنية من العهد الجديد وهى « ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك » ، واذا كان كانط قد رفض القطعية والشك ونادى بالنقد فان النقد قائم على حدس دينى أساس وهو ان الايمان شرط المعرفة وسابق عليها ، واذا كان برجسون قد رفض المثالية والواقعية معا فان الحدس لديه لا يبعد كثيرا عن عن الرؤية الصوفية الباطنية . وقد يكون هذا الجانب الضمنى أو المستتر شعوريا عند الفيلسوف ، كما هو الحال عند ديكارت وكانط وبرجسون ، وقد يكون لا شعوريا كما هو الحال عند هوسرل .

(٦) أثر التوالد المذهبى :

هذا التوالد المذهبى الذى أستقرت حوالى ثلاثة قرون أو أكثر مفيد للغاية لمثل مجتمعاتنا ، ويمكننا تلخيص بعض جوانب الافادة فى النقاط الآتية :

١ ـ تعطى المذاهب قوة رفض رهيبة للماضى بكل ثقله وللموروث بكل الثقة الموضوعة فيه ، وبأن الماضى مهما بلغ من صدقه فان الواقع سيتخطاه لا محالة ، وبأن التقدم يفرض نفسه .

٢ ـ تعرية الواقع من كل غطاء فكرى او عقائدى سابق تعطى الباحث حماسا لا يعوض ، ورغبة عارمة فى وضع نظرية من لدبه . بل ان تعرية الواقع هذه مكسب هائل بالنسبة لبيئة اكثر ما يفرها تغليف واقعها بعشرات من الاقنعة الماضية والحاضرة ، الانفعالية منها والتبريرية .

٣ ـ تقدم المذاهب تحليلا وافرا لجوانب الواقع المختلفة ، ويرى الباحث الواقع وهو يتحول الى نظرية او النظرية وهى فى طور النشوء ومطابقتها للواقع فى كل مراحله وعلى جميع مستوياته ، وبالتالى فهى تقدم وجهات نظر عديدة وحجج مختلفة وثراء فكريا يفيد بيئة يعمها الخطاب الواحد أو « المونولوج » .

٤ ـ تفسح المذاهب مجالا واسعا لدراسة البواعث ومقاصد الباحث ، ومجموعة البواعث هذه فى النهاية قد لا تبعد كثيرا عن مقاصد الوحى الاساسية فى المحافظة على العقل والحياة والحرية ، وفى العيش وفقا للطبيعة ، وفى احترام الانسان وحقوقه ، وهى الحقائق الانسانية العامة التى هى أساس الوحى .

٥ ـ تؤكد المذاهب بما لا يدع مجالا للشك قدرة العقل الانسانى على الوصول الى الحقائق بجهده الحاضر . وتعطى ثقة لا حد لها بالذهن الانسانى فى الوصول الى الحقائق ، وعلى رؤية صائبة للواقع ، ومن ثم ارتبطت الحقيقة بهذا الجهد المتواصل للبحث عنها . وفى هذا يقول «لسنج» لو وضعوا الحقيقة فى يدى اليمنى والبحث عن الحقيقة فى يدى اليسرى لاخترت اليسرى !

٦ ـ تعتبر المذاهب بالنسبة لحضارات غير أوربية نماذج فكرية لما يمكن أن يكون عليه الفكر فى صراعه مع التقليد للماضى وفى محاولاته لاستبسار الواقع ، وبهذا المعنى تكون المعرفة بالحضارة الاوربية ضرورية .

وبالرغم من هذه الجوانب المفيدة التى تقدمها لنا المذاهب ، فانها قد تسبب بعض الاضرار فى التكوين العقلى للباحث . وهو ما حدث بالفعل بالنسبة لما يمكن أن نسميه (دون أدنى تعصب ودون تصنيف للشعور حسب العقليات والامزجة والطبائع) بالعقلية الاوربية ، وهى عقلية ذات طابع معين ولها نظرة معينة يمكن تسميتها نظرية أوربية للامور ، ويمكن اجمال ذلك فى النقاط الآتية :

١ ـ نظرا لتاريخ العقلية الاوربية الطويل ، ولما تعودت عليه من توالد المذاهب المتعارضة التى يحكمها قانون الفعل ورد الفعل ، فقدت التوازن ، وضاع منها التكامل . فكل شيء بالنسبة لها عقلى ، ثم حسى ، ثم انسانى . وفى كل مرة تضع ما رفضته سابقا أو ترفض ما وضعته من قبل ، ومن الصعب عليها ادراك الظاهرة نفسها فى جميع جوانبها فى آن واحد . أى أنها عقلية وحيدة الجانب ، ترفض وتضع ، ثم تضع وترفض ، ويستحيل أن تدرك الظاهرة او تثبتها فى مكانها الصحيح ، وعلى مستواها الحقيقى . أو ان شئنا هى عقلية تقوم بتصنيف الظواهر دائما الى طرفين متناقضين او الى طرف ثالث يتنازعه هذان الطرفان .

٢ ـ هى عقلية ثنائية ، تفصل باستمرار بين ما هو جوهر وعرض ، شارط ومشروط ، قبلى وبعدى ، وقد ظهر ذلك بوضوح عند كانط ، وقد وضعت المشاكل باستمرار على هذا النحو : هل الزعامة من الفرد أم من المجتمع ؟ هل الفكر سابق على الواقع أم الواقع سابق على الفكر ؟ هل النفس مستقلة عن البدن أم مرتبطة به ؟ وهى الطريقة اليونانية القديمة التى تدل على تطهر مثالى يتفق مع رغبة الشعور الاوربى الدفين فى اللحاق بالعواطف الدينية التى مازالت موجودة فيه ، بعد رفض صياغاتها العقائدية الموروثة من العصر الوسيط .

٣ ـ نظرا لهذا القلق المستمر ، والبحث الدائب عن نقطة ثابتة نجد روح التغير والجدة . فكل مذهب جديد يشبع رغبة حالية ثم يتطور الواقع وينكشف قصور الفكر ، فينشأ مذهب جديد ليشبع حاجة جديدة وهكذا . فبعد تعرية الواقع من كل نظرة متكاملة ، قد يقدمها الوحى مثلا ، كان من الصعب تغطيته من جديد بنظرة انسانية واحدة شاملة تلم بجوانب الواقع كله . فالنظرة الانسانية بطبيعتها وحيدة الجانب . هذا التغير المستمر وعدم الاستقرار ، أو البحث الدائب عن الحقيقة قد أدى الى كثرة الانتاج الفكرى ووفرة المذاهب التى قد تضيع الحقيقة بينها . فالكل ممكن ، والكل صحيح ولكن الى حد معين . لذلك لا يمكن لمجتمعات غير أوربية أن تنقل هذه المذاهب التى تعبر عن تقلبات النظرية على واقع خاص . ومع ذلك فقد نشأت حركات التقليد عند هذه المجتمعات للمذاهب الفكرية والمدارس الفنية وحتى لاساليب الحياة الاوربية .

٤ ـ معظم ما قاله الاوربيون عن غيرهم لابد من اعادة نظر فيه ، لان معظم هذه الدراسات تعبير عن العقلية الاوربية أكثر منها دراسات موضوعية . أى انها موضوعات دراسة وليست دراسة لموضوعات كما هو الحال فى الاستشراق او فيما قاله الاوربيون عما يسمونه المجتمعات البدائية . هذه الدراسات حركة أوربية صرفة لا صلة لها بموضوعها ، وهى من أضعف الاجزاء فى التراث

الغربى ، والتمييز بين اوربا وغيرها لا يتضح فقط فى الفكر بل موجود أيضا على مستوى السلوك ، فالحرية لاوربا والعبودية لغيرها ، والاستقلال لاوربا والاستعمار لغيرها ، والتقدم لاوربا والتخلف لغيرها .

ثالثا : نقطة النهاية :

ظهرت فى الآونة الاخيرة فى كتابات كثير من المفكرين مثل برجسون ، هوسرل ، نيتشة ، شبنجلر .. الخ الفكرة القائلة أن الشعور الاوربى قد وصل الى نهايته ، فقد اكتملت المثالية الالمانيــة على يد هوسرل ، وانتهى الصراع التقليدى بين المثالية والواقعية على يد برجسون . وانتهى كل شىء على يد نيتشة ولم تبق الا العــدمية . وتحولت الالحان الميلودرامية الى ضربات ايقاعية . لقــد ظهرت فى الفكر المعاصر ، كما هو معروف ، أفكار العــدم والغثيان والهم والحصر ، كما ظهر العبث واللا معقول فى الادب والفن ، واسقط الزمان من الســينما والرواية ، وتحولت الالحان الميلودرامية الى ضربات ايقاعية ، لقــد حاول البعض المناداة باحياء الحضارة الغربيــة عن طريق الروح والايمان مثل برجسون وياسبرز ومارسل وانوموتو وبرديائيف وسولوفيف وشستوف ، وكما يدعو لذلك بعض المرددين فى فكرنا المعاصر (١٤) . والحقيقــة ان التــاريخ لا يعود الى الوراء ، وان الايمان بالتقدم يجب الايمــان بكل شىء آخر سواه .

فلو كان ذلك حقــا ، تكون مهمــة المجتمعــات غير الاوربية قد أخذت مكان الصدارة ، وكان لها الريادة فى نهاية عصر ريادتها الآ . فهــل يمكن لحضارات أخرى ان القرون الخمسة الاخيرة ، فيمكن أن تكون قد شارفت على نهاية عصر ريادتها الآن ، فهل يمكن لحضــارات أخرى أن تأخذ مكان الصدارة بدلا عنها ، وأن تقود الانسانية الى طور جديد من التقدم ؟ لقد كان الشرق القديم ، الصــين أو مصر ، رائد الحضارة زمنا ، ثم كانت الحضارة اليونانية بعد ذلك ، ثم جاءت الحضارة الاوربية فى النهاية ، وريثة الشرق واليونان على ما يصف هيجل . فهل ستعود الدائرة من جديد ، مع نهضة الصين الحالية والشعوب المتحررة حديثا ، وتكون حضارة تقود الانسانية ؟ ألاحظ ان حركة التحرر العالمى تقدم مثلا جديدة فى العــدالة الاجتماعية والتحرر الوطنى وتقدم الانســان واحترام حقوقه . وهى المثل التى نادت بها أوربا وهى فى دور التكوين ، وهى فى شبابها . فبعد أن تخلت عنها الحضارة الاوربيــة وهى فى شيخوختها بعد أن تعبت وحرمت على ما يقول هوسرل ، هل يمكن لحضارات الشعوب المتحررة حديثا اخذ الريادة ، ووضع فلسفة للتاريخ تكون الحضارة الاوربية فيها جزءا من الماضى ، وتوضع فى مكانها فى تاريخ الانسانية العام ؟



وتكون الحضارة الاوربية احدى حلقاتها وليست ممثلة لها ؟ . وفى مقابل هؤلاء المفكرين الاوربيين الذين ينعون الحضارة الاوربية ويبشرون بنهايتها ظهر كتاب جدد مثل فانون ، وجيفارا ، بن بركة ، كاستر ؛ ديبريه ؛ من الشعوب المتحررة حديثا ، يقدمون شعورا جديدا تتكتل الشعوب الافريقية والآسيوية والشعوب المتحررة من أمريكا اللاتينية حوله ، حاملا المثل الجديدة فى مواجهة الاستعمار العالمى (١٥) .

أن مهمة مفكرينا وباحثينا هى اعادة وصياغة فلسفات التاريخ الاوربية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التى صاغت التاريخ كله بحيث يصب فى النهاية فى الحضارة الغربية ، ووضع الحضارة الغربية فى مكانها الطبيعى كمرحلة من مراحل تطور الانسانية ، قد تكون مرحلة واحدة .

وفى النهاية ، أقول ان موقفنا من التراث الغربى يظهر لنا الآتى :

١ ــ لا يدرس التراث الغربى فى ذاته كى ننقل منه علما أو معرفة بل لنأخذ منه موقفا حتى فى العلوم المضبوطة . لقد كان بامكان الصين اخذ الجانب النظرى من البحوث الذرية من حليفتها ولكنها ، حتى فى هذا الجانب ، آثرت القيام بأبحاثها المستقلة ، أى أن التراث الغربى يمكن اعتباره ، على ما يقول القدماء ، من علوم الوسائل لا من علوم الغايات . التراث الغربى جزء من الثقافة العصرية يمكن استغلاله كأحد اشكال التعبير ، كما استخدم الفلاسفة المسلمون الفلسفة اليونانية قديما كوسيلة للتعبير وليس كعلم ينقل .

٢ ــ دراسة التراث الغربى كجزء من تحليل واقعنا المعاصر ، باعتبار أن التراث الغربى جزء من عقليتنا ، وان ما نسميه الاستعمار الثقافى كشعار هو فى الحقيقة موضوع دراسة علمية مستفيضة ، خاصة وان هذا الاثر قد طال وأصبح لا شعوريا وربما قد يدخل ، ان لم يكن قد دخل بالفعل ، كجزء من تكوين عقليتنا المعاصرة .

٣ ــ دراسة التراث الغربى كجزء من دراسة تراثنا القديم لان فكرنا المعاصر اليوم ومنذ أكثر من مائة عام نقطة التقاء بين حضارتين ، تراثنا القديم الناشىء من جديد ، والتراث الغربى الذى هو امتداد للتراث اليونانى القديم ، كما كانت دراسة الفلسفة اليونانية القديمة جزءا من دراسة الفكر الاسلامى القديم .

٤ ــ دراسة التراث الغربى كجزء من المساهمة فى الدراسات الانسانية العامة لافادة الغربيين أنفسهم والمساهمة معهم فى فهم تراثهم كما حاولوا هم فى الاستشراق دراسة تراثنا وتعريفنا به . وقد نكون أسعد حظا فى محاولتنا هذه نظرا لما يمكن أن نتمتع به من شعور محايد ونظرة متكاملة .

أقول ذلك بروح «الفقيه القديم» الذى يعى موقف حضارته بين الحضارات الاخرى والذى يقدم برنامج عمل راجيا ان تتكاتف جهود الباحثين والمثقفين على تحقيقه(١٦).

حسن حنفى

---

(١) انظر مقالنا السابق : «الفينولينولوجيا وازمة العلوم الاوربية » ، الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧٠ .

(٢) انظر تحليلا لهذا الاحتواء التاريخى من مقال الدكتور فؤاد زكريا : « الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى القاهرة » ، الفكر المعاصر ، مايو ١٩٧٠ .

(٣) انظر نموذجا لاختلاف الحضارات فى مقالنا « الاصالة والتقليد فى ثقافتنا المعاصرة » ، الآداب ، بيروت ، مايو ١٩٧٠ .

(٤) وهذا ما قمنا به فى رسالتنا الثانية عن « فينومينولوجيا التفسير » الجزء الثانى (مخطوط) .

(٥) انظر مقالنا : « دور المفكر فى البلاد النامية » ، الكاتب ، اكتوبر ١٩٧٠ .

(٦) انظر مقالنا عن «الدين فى حدود العقل وحده» ، تراث الانسانية ، المجلد السابع ٣ سبتمبر ١٦٦٩ .

(٧) انظر مقالنا من « محاضرات فى فلسفة الدين لهيجل » ، تراث الانسانية ، المجلد الثامن ٤ يناير ١٩٧١

(٨) انظر مقالنا عن «القاموس الفلسفى لفولتير» ، تراث الانسانية ، المجلد الثامن ، مارس ١٩٧٠ .

(٩) انظر مقالنا « الدين والرأسمالية ، حوار مع ماركس فيبر » ، الكاتب ، ديسمبر ١٩٦٩ .

(١٠) انظر أ د . فؤاد زكريا : « نظرية المعرفة أو الموقف الطبيعى للانسان » .

(١١) انظر « الاشتراكية والقيم الروحية » للدكتور فؤاد زكريا ، الفكر المعاصر ، اكتوبر ١٩٦٩ .

(١٢) انظر مقال د . محمد عبد الهادى أبو ريدة : الايمان بالله فى عصر العلم ، عالم الفكر ، العدد الاول ، ١٩٧٠ ، الكويت .

(١٣) انظر تطبيقا لذلك فى مقالنا : « أوناموتو والمسيحية المعاصرة » ، الفكر المعاصر ، يناير ١٩٦٩ .

(١٤) انظر : محمد زكى العشماوى ، « أمراض الفكر فى القرن العشرين » عالم الفكر ، العدد الاول ، ١٩٧٠ ، الكويت .

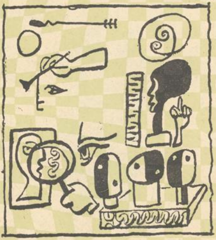
(١٥) أنظر : الجزء الاخير من مقالنا : « ثقافتنا المعاصرة بين الاصالة والتقليد» ، الآداب ، مايو ، ١٩٧٠ ، بيروت .

(١٦) ستكون مقالاتنا فى « الفكر المعاصر » تحقيقا لهذا البرنامج المطروح .

دفاع عن الثقافة العالمية

د. فؤاد زكريا

حين تلقيت من الصديق الدكتور حسن حنفى قبل أيام قلائل من موعد اعداد « الفكر المعاصر » للطبع ، مقاله القيم الذى يجده القارىء منشورا فى هذا العدد ، وأتممت قراءته ، كان أول انطباع أحسست به هو الرغبة الشديدة فى الرد عليه . اذ أن المقال يثير كثيرا من القضايا التى تستحث العقل على المشاركة فى البحث عن حل للمشكلات المطروحة فيه . ولكن هذا الانطباع الأول سرعان ما تحول الى نوع من التردد ، حين بدأت تتضح لى الخطوط العامة للسرد الذى أود أن أسهم به فى معالجة هذا الموضوع ، وبدا لى أننى ، اذا كنت قد أزمعت الدخول فى مناظرة فكرية ، فقد اخترت لنفسى ، مقدما ، الجانب الخاسر فى هذه المناظرة . وما أحسب أن المرء يحس بارتياح كبير حين الكتابة وهو يعلم منذ الوهلة الأولى أن الجانب الذى سيقف فيه من الموضوع سيكون هو الجانب الأضعف .



ان كل موقف يتخذ ، ضد السلطة السائدة فى أى مجال ، لا بد أن يكون بطبيعته موقفا أضعف . فحين يدافع كاتب عن عادات شعبه ، مثلا ، ويعارضه كاتب ثان ، فان الأخير لا بد أن يكون هو الخاسر ، لأن تعاطف الغالبية العظمى من القراء سيكون حتما مع الأول . ومثل هذا يصدق على موقف أى كاتب من السلطة السياسية

أشبه بنعيق البوم وسط طبول الفرح ، ولا بد أن يحرص الجميع على ألا يصل صوته هذا الى الجمع المحتشد ، أو أن يسارعوا ، على الاقل ، الى اغلاق النوافذ حتى لا تؤدى هذه النغمة النشاز الىافساد الحفل البهيج .



القائمة ، أو من العقيدة السائدة ، وان كانت الأسباب تختلف فى الحالتين : ففى الحالة الاولى سوف يستهدف الكاتب المعارض لغضب جهاز الدولة ، وفى الثانية سوف يستفز مشاعر الناس ٠ولكن هذه كلها أمثلة لمواقف يكون محكوما عليها منذ البداية أن تكون هى الاضعف ، مهما اختلفت الأسباب ٠

وفى موضوعنا الحاضر يتخذ الدكتور حسن حنفى الجانب الذى يرضى كبرياءنا بوصفنا أمة ساعية الى النهوض الفكرى ٠ صحيح أنه يوجه الينا اللوم لأننا نتقبل التراث الغربى على علاته، دون أن نتخذ منه موقفا ، ولكنه فى الوقت ذاته يؤكد أن الوقت قد حان لاتخاذ هذا الموقف ، وأننا بلغنا من النضج حدا لا يصح معه أن نظل ناقلين للتراث الغربى دون أن نصدر عليه أحكامنا الخاصة ، ودون أن نقف منه موقف الانتقاء الذى يؤدى الى الرفض حينا والى القول الواعى الحريص حينا آخر ٠ **وأستطيع أن أقول ان تأكيدا كهذا يؤدى مقدما الى ادانة من يتخذ موقفا معارضا له ، فى نظر الغالبية الكبرى من القراء ، الذين تمس الدعوة الواردة فى المقال وترا حساسا فى نفوسهم وتشعرهم بأنهم أنداد لمفكرى الغرب ، وبان وقت الاستقلال والتحرر من نير « الغزو الحضارى » قد حان** ٠ وحتى لو كانت الحقيقة على خلاف ذلك ، فان من ينادى بهذه الحقيقة لا بد أن يبدو صوته أشبه بنعيق البوم وسط طبول الفرح ، ولا بد أن يحرص الجميع على ألا يصل صوته هذا الى الجمع المحتشد ، أو أن يسارعوا ، على الاقل ، الى اغلاق النوافذ حتى لا تؤدى هذه النغمة النشاز الىافساد الحفل البهيج ٠

ومع ذلك فان كلمة التحذير ينبغى أن تقال ٠ ولست أعنى بذلك تحذير ضد المقال ذاته ، اذ أنى أعرف عن كاتبه ما يجعلنى أجزم بانه لم يكتبه تملقا لجمهور قرائه ، بل انه كتبه عن ايمان عميق بما يقول ، كشأنه دائما فى كل ما يكتب٠ **وانما أود أن احذر القارىء من ميل طبيعى لديه يتلاقى مع الاتجاه العام للمقال ، ويؤدى الى نوع من الرضا الزائد عن الذات ، فى وقت ينبغى ألا نكون فيه راضين عن انفسنا كل الرضا ، وينبغى أن نؤمن فيه بأن الشوط أمامنا لا يزال بعيدا ، وربما بعيدا جدا** ٠

ان الحديث عن وجود نوع من «**الفراغ الحضارى**» أو بتعبير أدق ، نوع من « **الهوة الحضارية** » بيننا وبين الغرب لا بد أن يثير فينا التفكير عن أسباب هذه الهوة ، وعن العوامل التى تجعل حضارة تغزو حضارة أخرى ٠ **ففى اعتقادى أن الكلام عن الغزو ، بوصفه أمرا واقعا ، لن يكون مثمرا ما لم يسبقه تحليل للعوامل التى تؤدى الى هذا**

الغزو، ومن هذا التحليل تتضح الحلول التي ينبغي اتباعها للتحرر من كل غزو حضارى ٠

وأود أن أتساءل فى البداية : هل نحن حقا ، فى علاقتنا بالحضارة الغربية ، خاضعون لغزو آت من الخارج ؟ وهل تعد كلمة الغزو أدق وصف لهذه العلاقة ؟ يبدو لى أن لفظ « الغزو » لا ينطبق الا على المرحلة التى كان فيها الاستعمار الاجنبى يفرض علينا فيها ثقافته فرضا ٠ أما فيما عـــدا ذلك من المراحل ، وكذلك فى البلاد التى لم تمر بمرحلة الاستعمار المباشر ، فان الظاهرة لايمكن أن توصف بأنها « غزو » ، وانما هى تأثر أو اقتباس ٠ فالحضارة الغربية لم تفرض علينا أدبها وفنها ، وانما نحن الذين اقتبسناه وتأثرنا به٠ والفارق كبير بين ارغام الآخرين على قبول ثقافة ما ، وبين تقبل الآخرين لهذه الثقـــافة بمحض اختيارهم ٠

ومع ذلك ، فمن حقنا أن نظل نتساءل: ما الذى يجعل ثقافة معينة تؤثر فى شعوب أخرى غير تلك التى ظهرت بينهم ؟ وهل المسالة أشبه بالحروب حيث يغزو شعب أرض شعب آخر ، ثم يرحـــل عنها متى توافرت للشعب المهزوم من العزيمـة ما يتيح له أن يرد الغاصب مدحورا ؟ فى اعتقادى أن الامر فى حالة الثقافة مختلف عن ذلك كل الاختلاف : فهو فى رأيى أشبه ما يكون بقانون « **الأوانى المستطرقة** » ، حيث ينتقل الســـائل حتما من المنسوب المرتفع الى المنسوب المنخفض ما دام هناك اتصال بين الاثنين ٠ وعلى الرغم من أن هذا لا يعدو أن يكون تشبيها ، فانه فى اعتقادى تشبيه مفيد الى أقصى حد ، يصلح لالقاء ضـــوء وضاح على الظاهرة التى نحن بصددها ٠

ذلك لأن الانتقال فى هذه الحالة « حتمى » ، ما دام هناك ارتفاع من جهة ، وانخفاض من جهة أخرى ، فى المستوى ٠ فالمسألة ليست متوقفـــة على رغبة الطرف المتلقى فى أن يتخلص مما يأتيه من الخارج ، بل ان هناك حالة واحدة يستطيع فيها أن يضمن عدم نفاذ العناصر الخارجية اليه ، هى أن يرتفع بمستواه بحيث يغدو مكافئا للمستوى الآخر ، وربما أمكنه أن يعطى هذا الآخر شيئـا من عنده لو استطاع أن يعلو عليه ٠

ومن جهة أخرى فان « قانون الاوانى المستطرقة» لا ينطبق الا فى حالة وجود اتصال ٠ وهذا يصدق على الحضارات بدورها : **اذ أن الاتصال بينها هو الذى يجعل الحضارة الاضعف تمتص عناصر من الحضارة الاقوى ٠ وكلما كانت سبل الاتصـــال أيسر ، ازداد انطبـــاق هذا القانون احكاما ٠** ولهذه الحقيقة أهمية كبرى فى المقارنة بين موقفنـــا الحاضر من الثقافة الغربية ، وبين موقف الحضارة الاسلامية من الثقافة اليونانية ٠

ولنتوقف قليلا عند هذه النقطة الاخيرة ٠ التى يبدو أن لها أهمية خاصة ، لا فى مقال الدكتور حسن حنفى فحسب ، بل فى نظرة الكثيرين ممن يريدون لنا أن نتحرر من الثقافة الغربية، فيذكروننا دائمـــا بموقف المسلمين من الثقـــافة اليونانية الوافدة ، وكيف أنهم تمكنوا من استيعابهـــــا داخل ثقافة اسلامية أو عربية أصيلة ٠

ولعل أول ما ينبغى أن نلاحظه فى هذا الصدد هو أن موقف الفلاسفة لم يــكن متحررا الى الحـــد الذى يتصوره البعض، وأن الرأى الغالب هو أنهم نقلوا عن الثقافة اليونانية أكثر بكثير مما أضافوا اليها٠ وأقول ان هذا هو الرأى الغالب، لأنه ليس رأى المستشرقين أو الباحثين الاجانب بوجه عام فحسب، بل انه أيضـــا رأى كثير من المفــكرين الاسلاميين الذين لا يجدون الرد الحقيقى على مشــكلة الثقافة الاسلامية لدى الفلاسفة ، وبعبـــارة أخرى فليس من المؤكد على الاطلاق أن الفلاسفة الاسلاميين قد أخذوا موقفا خاصا بهم من التراث الغربى المعروض عليهم فى تلك الايام ، وانما الرأى المرجح أنهم أخذوا كثيرا ولم يعطـــوا الا قليـــلا ، ومن هنـــــا رأى البعض أن الثقافة الاسلامية الاصيلة تتمثل فى علم الكلام ، ورأى البعض الآخر أنها تتمثل فى مدرسة بعينها من مدارس علم الكلام ، هى الاشعرية ، ورأى غير هؤلاء أن أهل السنة هم خير معبر عن هذه الثقافة ٠ وهكذا نستطيع أن نميز مراتب أو درجات أربعا على الاقل ، لا أقـــــول انها درجات فى اليسارية ، أو اليمينية ، أو فى التقدم والرجعية ، حسب الاصـــطلاح السياسى الحديث ، وانما أقول انها درجات فى الاقتراب من حرفية العقيدة : الفلاسفة ـ فعلماء الكلام من المعتزلة ـ فعلماء الكلام من الأشاعرة ـ فأهـــل السنة ٠ ولكل فريق من هؤلاء أنصار ، وغنى عن البيان أن أنصار الفريق الاخير مثلا يحكمون عـــلى الفريق السابق ، حتى لو كان يضم مفكرا كالغزالى بأنه متحرر أكثر مما ينبغى ، ويؤكدون أن موقفهم هو الاقرب الى تمثيل الروح الاسلامية على حقيقتها ٠٠ وقل مثل هذا عن الباقين جميعا ، كل حسب نظرته الخاصة الى الامور٠ **ومجمل القول ان النظر الى الفلاسفة على أنهم هم الذين اســـتطاعوا أن**

يتخذوا من التراث الغربى (اليونانى) الوافد عليهم موقفا سليما ، وعرفوا كيف يصبغوه بالصبغة الاسلامية ، ليس أمرا مؤكدا كل التأكيد وانما هو رأى يقال به من وجهة نظر خاصة ، تنطوى ضمنا على طريقة خاصة فى الحكم على الحضارة الاسلامية ، وهى طريقة سنعرض لها فى هذا المقال بعد قليل ٠

على أن أهم ما فى الامر أنه اذا لم يكن من الممكن التأكيد على نحو قاطع بأن الفلسفة الاسلامية هى التى استطاعت أن تكون مركبا يجمع بين الثقافة الاصيلة والثقافة الدخيلة ، فان كل محاولة للاقتداء بها فى عصرنا الحالى تغدو أمرا لايستطيع أحد أن يضمن ما يسفر عنه من نتائج٠

واذا كان فلاسفة الاسلام قد عانوا صعوبات فى تأكيد موقفهم الخاص ازاء الثقافة الوافدة من الخارج فلا بد أن تزداد هذه الصعوبات بالنسبة الينا ، فى عصرنا الحاضر ، أضعافا مضاعفة ٠

ذلك لأن الاتصال بين الثقافات أصبح الآن أقوى الى حد لا متناه مما كان عليه فى عصر ازدهار الفلسفة الاسلامية ٠ ولست بحاجة الى أن أكرر ما يردد على مسامعنا كل يوم من أن التكنولوجيا الحديثة أزالت المسافات ، مكانيا وثقافيا ، ومن أن العالم يتجه سريعا الى أن يصبح وحدة واحدة فهذه حقائق لا سبيل الى الشك فيها ٠ لو طبقنا فى ضوئها القانون الذى تحدثنا عنه من قبل ، لأصبح من المؤكد أن انتقال الثقافات من المستوى الاعلى الى المستوى الادنى قد غدا فى عصرنا الحاضر أمرا محتوما ، لأن الاتصال بين «الأوانى المستطرقة» قد أصبح أشد احكاما ، وصار حقيقة من حقائق العصر الضرورية ٠

ومن جهة أخرى فان الحضارة الاسلامية حين واجهت الفكر اليونانى كانت تواجه ثقافة انتهى عهدها ، وتحددت كل معالمها ، وعرفت جميع حدودها وأبعادها ٠ كان أمام المسلمين « كم » معين من التفكير الفلسفى ، ظهر على شكل مجموعة من المدارس المتعاقبة ، واكتمل هذا الكم ثم توقف نهائيا قبل أن يتلقاه المسلمون بما لا يقل عن خمسة قرون ٠ وبالاختصار ، وجد المسلمون أنفسهم ازاء « تراث » فكرى يستطيعون أن يحددوا موقفهم منه بوضوح (وان كان هذا الموقف ذاته قد تفاوت بين قبول يكاد يكون تاما وبين رفض قاطع ، كما أشرنا من قبل) ٠ أما اليوم فان الثقافة الغربية بعيدة كل البعد عن أن تكون « تراثا » (ومن هنا فانى لا أتفق مع التسمية الواردة فى عنوان مقال الدكتور حسن حنفى) ٠ انها شىء حى نام ، متحرك ٠ وفى اليوم الذى يبدو لنا فيه اننا قد اتخذنا من هذه الثقافة موقفا محددا ، نراها قد تحركت الى مواقع جديدة ، وفاجأتنا بتيارات لم تكن فى حسباننا ٠ بل ان الاهم والاخطر من ذلك أن سرعة تحركها أعظم بكثير من قدرتنا على ملاحقتها ، وأن المسافة تزداد اتساعا والمنسوب العالى فى « الاوانى المستطرقة » يزداد ارتفاعا ، ومن ثم تشتد قوة التيار الذى يسير فى اتجاه واحد ، من المرتفع الى المنخفض ٠ **هذا وضع جديد كل الجدة ، لا يمكن مقارنته على أى نحو بموقف الاسلاميين من التراث اليونانى الذى كان قد بلغ مرحلة الجمود والاكتمال ، والذى ظل متوقفا حيث هو ، ينتظر من الآخرين اللحاق به واتخاذ موقف واضح منه** ٠

والحق أن مشكلة ازدياد الهوة اتساعا بين العالم المتخلف ، بوجه عام ، وبين العالم المتقدم منظورا اليه بأوسع معانيه ـ هذه المشكلة لا بد أن تؤرق كل من يفكر باستبصار فى مستقبل العلاقات بين هذين العالمين ٠ ذلك لأن معدل النهوض ، فى البلاد التى تقدمت بالفعل ، يزداد سرعة ، ويبدو أن ازدياد السرعة هذا يؤدى بذاته الى الجمود أو التوقف فى البلاد المتخلفة ، لأن بطء معدل نموها ـ اذا حدث مثل هذا النمو ـ يجعلها تبدو أشبه براكب الدراجة الذى يبدو متراجعا الى الوراء حين يمرق بجانبه قطار سريع ٠ **ومن العبث أن نعزى أنفسنا بأن تقدم الغرب تكنولوجى فحسب ، وباننا نستطيع أن نتفوق عليه فى ميدان الثقافة ٠ ذلك لأن التكنولوجيا تخلق لنفسها ثقافتها الخاصة ، وهى ثقافة مازلنا بعيدين عنها بعدا كبيرا** ٠ ومن الخطأ الفادح أن نتصور أن النهضة التكنولوجية لا ترتبط بنهضة ثقافية ، بل ان كل الظواهر تدل على أن النجاح التكنولوجى قد أسدى الى الثقافة خدمات هائلة ، وأن هناك ازدهاراً ثقافيا ، وتنوعا وتعددا وتخصصا وتعمقا ، لايقل فى أهميته عما نجده ، مثلا ، فى تكنولوجيا الفضاء ٠ أما العزاء الآخر الذى نقدمه الى أنفسنا بين الحين والحين ، وهو أن الغرب سائر الى الانهيار لتحل حضارات أخرى محله ، فهو عزاء واهم اذا صدر عن أناس لم يبذلوا أدنى جهد لمغالبة الغرب والتفوق عليه ، ولن يكون له ما يبرره الا عند الشعوب التى أثبتت بالفعل قدرتها على الكفاح والصمود والبناء فى ميادين التنظيم الاجتماعى كما فى ميادين التقدم العلمى والتكنولوجى والثقافى ٠

والحق انه لما يبعث على القلق حقا أن نرى مدى اتساع الهوة بيننا وبين الثقافات العالمية المتقدمة

ثم نكتفى بالقول اننا أخذنا ما فيه الكفاية ، وأن دور النقل انتهى وحان وقت اتخاذ المواقف المستقلة. **فبأى مقياس يقال اننا نقلنا عن ثقافة الغرب ما فيه الكفاية ؟ هل نحن حقا قد استوعبنا هذه الثقافة حتى نستطيع أن نقف منها موقف الند للند ؟** ان الاجابة بالايجاب ترضى كبرياءنا وتشعرنا بالاطمئنان ، ولكن هذا لن يكون الا رضاء أجوف واطمئنانا زائفا • وان نظرة واحدة الى الاجيال الجديدة من دارسينا لتقنعنا بأن قدرة هذه الاجيال على استيعاب الثقافات العالمية الجادة تتضاءل دواما **(وذلك لأسباب قد يكون معظمها خارجا عن ارادتها)** • ويزداد كل يوم الاتجاه الى الاكتفاء من هذه الثقافات بالقشور ،والاعتماد على ترجمات ركيكة معيبة غير علمية ، تعد هى الزاد الاكبر لدى نسبة كبيرة ممن نعتمد عليهم فى النهوض بثقافتنا فى المستقبل • وما زالت أمهات الكتب الثقافية العالمية غير معروفة لدى جماهير القراء لأننا لم ننقلها بعد الى لغتنا نقلا أمينا ولم نعمل على وضعها فى متناول أيدى طالبى الثقافة بشروط ميسرة • فكيف يقال بعد ذلك اننا نقلنا وشبعنا ، وحان وقت الهضم والاستيعاب والتمثل والبناء الجديد ؟ »(١) •

ان رأيا كهذا يلقى استجابة وترحيبا بمجرد أن يصدر ، ولكن هذه الاستجابة الفورية يمكن أن تكون عائقا فى وجه الادراك الصحيح للحقائق ، وهى أننا لم نصل بعد الى مرحلة الاستيعاب الكامل للثقافة العالمية ، وأن هناك أوضاعا قد تؤدى الى زيادة الاقلال من قدرتنا على فهم هذه الثقافة • **فاذا اقترن هذا العجز المتزايد بشعور بالرضاء عن الذات ، كانت حصيلة الجمع بينهما وضعا خطيرا بحق ، نكون فيه بعيدين على نحو متزايد عن المستوى العالمى ، ونتصور أننا وصلنا اليه وتجاوزناه** • ومن هنا فان الواجب الاكبر الذى يقع على عاتق المثقفين فى بلادنا فى الوقت الراهن ليس ، فى رأيى ، أن يبعثوا فى الناس أحاسيس الرضاء عن الذات ، **بل أن يثيروا فيهم القلق والرغبة فى تجاوز أوضاعهم الراهنة ، ومن أهم**



---

(١) أثار انتباهى فى مقال الدكتور حسن حنفى أن هذا النقد الذى يوجهه الى ثقافتنا المعاصرة ، يوجهه الكثيرون اليه هو شخصيا ، على أساس أنه يلجأ الى الاستشهاد بالثقافة الغربية الى حد قد يبدو فى بعض الاحيان زائدا • فهل يكون فى مقاله هذا نوع لاشعورى من النقد الذاتى ؟

عناصر هذا القلق أن يدركوا اتساع الهوة بينهم وبين المجتمعات المتقدمة ثقافيا وعلميا وتكنولوجيا. وانى لأعتقد اعتقادا راسخا بأن أول خطوة في سبيل عبور هذه الهوة ، وتضييق شقة التخلف، أن نكون فى البداية على وعى بمدى اتساعها ،وأن نعمل جادين على فهم أسباب تقدم الآخرين لكى نتمكن من اللحاق بهم ثم التفوق عليهم ·

وربما كان من المفيد أن نعود ، بعد طرح هذه الافكار العامة ، الى مقال الدكتور حسن حنفى لكى نلتمس فيه تطبيقا عينيا ملموسا لما عرض من قبل فى صورة مجردة ·

ففى المقال أمثلة عديدة على أن محاولة الاستقلال عما يسمى بالتراث الغربى ، تكشف هى ذاتها عن اعتماد لا حد له على هذا التراث الغربى نفسه ، بل انها تتم فى الواقع على أساس مناهج لا تفهم الا فى ضوء المفاهيم الغربية ، وتستهدف تحقيق قيم لم تستمد الا من الغرب ·

خذ مثلا تلك الدعوة الى « أخذ قضية التحريف فى القرآن على أنها فرض علمى ، أو برنامج عمل، لدراسة نشأة النص الدينى وتطوره ، أو نشأة العقيدة وتطورها فى القرون السبعة الاولى ،ويكون ذلك لونا جديدا من تفسير الآيات الخاصة بالتحريف ·· الخ » · هذه الدعوة لم تستمد الا **من مناهج التفسير التاريخى للنصوص الدينية** ، التى ازدهرت فى أوروبا منذ وقت مبكر يرجع الى القرن السابع عشر ، ونمت نموا كبيرا منذ ذلك الحين · ولولا المناهج الاوروبية لما كان لهذه المحاولة معنى : اذ أن تحريف الاناجيل ، كما قال به القرآن ، ينصب على تحريف نص دينى كان المفروض أن يظل ثابتا لأنه منزل ، على حين أن اتجاه مناهج التفسير التاريخى ترد كل النصوص الثابت منها والمحرف ، الى أصول تاريخية · **وهكذا نجد هنا اتجاها الى تأكيد ضرورة اتباع خط مستقل للثقافة الشرقية ، ولكن عن طريق اقتباس مناهج غربية ، بحيث أننا كلما ازددنا امعانا فى هذا اللون من الاستقلال ، ازددنا فى الوقت نفسه تأكيدا لاعتمادنا على الغرب ·**

ولنتأمل ذلك الحديث عن أثر التيار العقلى عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين على صبغ اللاهوت المسيحى بصبغة عقلية ، بحيث أصبح « العقل أساسا للايمان » أو على « نشأة تيار عقل فى الفكر اليهودى » · ولنتساءل : **علام يدل انحياز كاتب المقال للتيار العقلى بالذات ، فى الاسلام ؟!**

ان هذا التيار موجود بالفعل ، وهو من أروع وأعظم ما ينبغى أن تفخر به الحضارة الاسلامية ، ولكن لا ينبغى أن ننكر أنه كان يوجد الى جانبه عديد من التيارات الاخرى التى يؤكد بعضها قصور العقل ، وينكر بعضها الآخر قدرة العقل لحساب الايمان · ولا يستطيع أحد أن ينكر أن هذه التيارات الاخيرة كانت لها قوتها وكان لها تأثيرها البالغ داخل الحضارة الاسلامية ومازال لها أنصارها العديدون حتى اليوم· **فلماذا كان ايثار التيار العقلى بالذات ؟** ألم يكن ذلك التيار فى نظر الكثيرين دخيلا ، راجعا الى التأثر بفلسفات اليونان ؟ وعلى الرغم من أننا لا نؤيد هذه النظرة الاخيرة الى دور التيار العقلى فى العالم الاسلامى ، فنحن لا نملك الا أن نعترف بأن كل من يميلون الى تأكيد أهمية هذا التيار ـ ومنهم الدكتور حسن حنفى وكاتب هذه السطور ـ متأثرون فى ذلك ، على نحو مباشر أو غير مباشر ، بالثقافة الغربية ، التى كان التيار العقلى فيها هو الغالب بلا منازع ، والتى استطاع هذا التيار أن يقود مسيرتها الظافرة الى كل ما حققته من انجازات ·

أما الدعوة الى تغليب تيار معين من **تيارات الشك** فى الفكر الاوروبى على تيار آخر ، أو تفضيل **فلسفة التنوير على الفلسفات المثالية ، الخ ، فهى ـ مع اعترافنا بصحتها ـ تدل على مجرد الرغبة فى اعادة تقييم التراث الغربى ، لا على الاتجاه الى الاستقلال عنه ·** وأقصى ما يمكن أن تؤدى اليه دعوة كهذه هو زيادة القيم الثقافية الغربية تغلغلا فى تفكيرنا ، عن طريق تأكيد ما هو أصلح منها لظروفنا الراهنة · وقل مثل هذا عن الدعوة الى اجراء دراسات أكثر جذرية عن الدين ، على مثال دراسات الهيجليين اليساريين ، « وهى التى يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم» فدراسة تاريخ الاديان المقارن ، والحركات العلمانية وغيرها من الحركات المتحررة ، ليست الا تطبيقا لمناهج غربية بحتة على المجال الدينى والفكرى فى بلادنا · واذا كنا نعترف بقيمة هذه الدراسات بوصفها نموذجا يساعدنا على التحرر من كثير من العناصر الخرافية فى تفكيرنا ، فلا ينبغى أن ننكر أننا باتباعنا هذا الطريق انما نزيد من تغلغل القيم الثقافية الغربية فى تراثنا ، لا العكس · وأنا لست ممن يعارضون ذلك ، بشرط أن نكون على استعداد للاعتراف بمعنى ما نقوم به ·

وأود أن أختتم هذا الجزء من مقالى باقتباس

مستمد من مقال الدكتور حسن حنفى ، يشرح فيه أهمية وفائدة دراسة المذاهب المختلفة بالنسبة الى مجتمعاتنا ، يقول : « **تعطى المذاهب قوة رفض رهيبة للماضى بكل ثقله وللموروث بكل الثقة الموضوعة فيه ، وبان الماضى مهما بلغ من صدقه فان الواقع سيتخطاه لا محالة ، وبأن التقدم يفرض نفسه** » • وهذا كلام رائع ، ولكنه لو أصبح هو معيار نظرتنا ان الأمور لكان معناه أن تصبح الدعوة الواردة فى المقال الذى اقتبست منه هذه الكلمات غير ذات موضوع • فحين يتجه اهتمامنا الى رفض الماضى والتخلص من ثقتنا بالموروث ، و حين نؤكد ان الواقع سوف يتخطى هذا الماضى لا محالة ، فعندئذ لايعود هناك معنى لاتخاذ موقف المسلمين القدامى من التراث اليونانى مقياسا لموقفنا نحن من الحضارة الغربية ، بل لايكون هناك معنى للرغبة الملحة لدى كاتب المقال فى أن يتخذ لنفسه مظهر «الفقيه القديم» ـ على حد تعبيره فى ختام مقاله ـ وهى رغبة لاأستطيع أن أخفى دهشتى البالغة لها فى ضوء الاتجاه الفكرى العام للدكتور حسن حنفى •

ومجمل القول أن البرنامج الذى عرضه ذلك المقال لاحياء تراثنا المحلى وتأكيد استقلاله عن التراث الغربى ، يمكن ان يكون هو ذاته دليلا قاطعا على تغلغل القيم الثقافية الغربية فى تفكيرنا • وليس فى هذا ـ كما صرحت مرارا ـ عيب كبير ، مادمنا نعترف بحقيقة الاوضاع ، ولا نقدم برنامجا ثقافيا مستلهما كله من روح الفكر الغربى ، على أساس أنه أكبر مظهر للتحرر من تاثير ذلك الفكر •

وأود ، بعد هذه الملاحظات التفصيلية ، أن أعود مرة أخرى الى الجوانب العامة للموضوع ، فأتساءل أولا عن سبب اختيار المنظور الفكرى البحت، بل الفلسفى والدينى على وجه التخصيص للحكم على الحضارة الغربية • **ذلك لأن كل ما يقال عن خصائص المذاهب الفلسفية ، وعن أنماط الفهم والتفسير الدينى فى الحضارة الغربية ،لايمكن أن يمثل حكما عاما على هذه الحضارة ، وانما الحضارة شىء أوسع وأشمل من ذلك بكثير •**

وفى اعتقادى أن قدرا كبيرا من اللبس الذى يثيره موضوع كهذا ، يرجع الى تلك النظرة التجزيئية الى الامور ، أعنى الى الحكم على الحضارة على المستوى الفكرى وحده • والحق أنه ، سواء أكان المرء ممن يؤمنون بأولوية العوامل المادية ـ كالاقتصاد ـ على الفكر ، أو بأن الفكر هو الذى يؤثر فى الجوانب المادية لحياة المجتمع ، فانه فى الحالتين لا يستطيع أن ينكر تشابك مظاهر الحياة كلها وتداخلها الوثيق ، وتأثيرها المتبادل العميق ، داخل المجتمع الواحد • ولو تأمل المرء ظاهرة تأثير الحضارات بعضها فى بعض من هذه الزاوية ،لانتهى الى نتيجة مختلفة كل الاختلاف عن تلك التى انتهى اليها المقال المطروح للمناقشة •

فحين ينظر المرء الى الفكر بمعناه العام ـ من فلسفة ودين ـ الا على أنه ظاهرة منعزلة تقوم بذاتها ، بل على أنه متداخل ومتشابك مع التنظيم السياسى والاقتصادى والمستوى العلمى للمجتمع فعندئذ لا يعود فى امكانه أن يدعو الى تأكيد أية حضارة لذاتها على مستوى الفكر وحده • فمثل هذا التأكيد الذاتى لأية حضارة يستحيل أن يتحقق الا فى اطار نهضة شاملة ، تعمل فيها الشعوب التى تسود بينها هذه الحضارة على النهوض سياسيا واجتماعيا وعلميا ، ومع هذه النهضة الشاملة ينهض الفكر بدوره • وبعبارة أخرى ، فلا يحق لأحد ـ من وجهة نظرى ـ أن يقوم مناديا قومه بالاستقلال ثقافيا عن الحضارات المتفوقة الا اذا اقترن نداؤه هذا بدعوة الى نهوض شامل فى كافة الميادين • **ومن المستحيل أن يتمكن مجتمع من تأكيد ذاته وشخصيته المميزة ، على المستوى الفكرى ، ما لم يكن قد أثت وجوده فى ميدان التنظيم الاجتماعى والنمو الاقتصادى والتقدم العلمى • تلك أمور أثبتتها التجربة الطويلة للبشرية ويثبتها عصرنا الحالى على وجه التخصيص ، بمزيد من التأكيد** • أما اذا ظللنا نعيش فى ظل علاقات اجتماعية ينتمى الكثير منها الى عصور متخلفة واذا ظل اقتصادنا فقيرا وعلمنا قاصرا ، فلن ينفعنا فى انهاض الفكر وحده فيه قديم ولا جديد •

ولست أود أن أثير فى هذا الصدد مشكلة عالمية الثقافية أو طابعها المحلى،ولكن المرء لايستطيع أن ينكر وجود اتجاه ـ فى المقال الذى نناقشه ـ الى انكار الطابع العالمى للثقافة انكارا تاما ، ومن ثم كان من الضرورى خوض هذا الموضوع ، ولو على صورة ملاحظات سريعة عابرة •

ان المبالغة فى تأكيد الطابع المحلى للثقافة الاوروبية ، بل حتى للعلم والتكنولوجيا الاوروبية تنطوى فى رأينا على اخطار لا يستهان بها • ذلك لانها تعنى المبالغة فى تقسيم البشر الى أنماط يعد

كل منها مقفلا على نفسه ، وتغفل الطابع الانسانى العام الذى تتسم به كل نواتج العبقرية البشرية ·
وصحيح أن أحدا لا يستطيع أن ينكر اصطباغ الثقافات بلون محلى مستمد من الظروف الخاصة للمجتمع الذى تظهر فيه ، ولكن هذه النواتج الثقافية المحلية ذاتها تنطوى ، فى كل الاحوال، على جانب انسانى لا يصح التغاضى عنه ·

ففى ميدان النظم الاجتماعية ، على سبيل المثال ، لن ينكر أحد أن الاقطاع والرأسمالية فى أوروبا كان لهما طابع محلى ،وأن الظروف الخاصة التى عاشتها أوروبا فى العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث كانت هى العامل الحاسم فى اعطاء هذين النظامين طابعهما المميز · ولكن هذا لن يمنع من تكرار هذين النظامين فى بيئات أخرى مغايرة لتلك التىظهر فيها الاقطاع والرأسمالية الاوربيان· **فمع اختلاف الصبغة المحلية ، يوجد اتفاق فى الإطار العام بين الرأسمالية فى الولايات المتحدة واليابان مثلا ، ومن هنا كان مما يفيد الاشتراكيين فى مختلف بلاد العالم ، ولا سيما العالم الثالث أن يدرسوا النظم الاجتماعية الاوروبية لا على سبيل زيادة العلم فحسب ، بل على أساس أن أوروبا قد مرت بتجارب يمكن أن تمر بها الانسانية كلها من بعدها،مع اختلاف فى التفاصيل بطبيعة الحال ·**

تلك حقائق لا أظن أن الدكتور حسن حنفى ينكرها ، وكل ما فى الامر أن مقاله يعطى المرء انطباعا بأنه يبالغ فى تأكيد الطابع المحلى للثقافات أكثر مما ينبغى · والامر الذى أخشى أن تؤدى اليه هذه المبالغة ، هو أن تبعث بدورها نوعا من الشعور بالاكتفاء والرضاء عن أنفسنا ازاء ثقافات أخرى مرت ، دون شك ، بتجارب عميقة لا يصح تجاهلها· **فحين يؤكد المرء الفوارق النوعية بين الثقافات ، يؤدى ذلك الى استحالة المقارنة وتترتب على هذا نتيجة واضحة هى أن نقول لأنفسنا : ليست ثقافتنا باقل من غيرها ، وانما هى من نوع مغاير فحسب** ، وليس العرب أكثر تقدما منا ، بل ان له ثقافة مختلفة فحسب .لذلك فانى أميل دائما الى الجانب الذى يؤكد امكان اجراء المقارنات بين الثقافات ، والذى يراها كلها ، بالرغم من اختلاف ظروفها المحلية ، خطوات على طريق واحد ، هو طريق ارتقاء الانسان ·

ان عوامل الوحدة بين التجارب الانسانية أقوى فى رأيى بكثير من عوامل التباين والاختلاف·
واذا كان من المعترف به أن الانسان يكون ، من الناحية البيولوجية ، نوعا واحدا ، يمكن فيه التزاوج والانجاب بين أقزام الغابات الاستوائية الزنوج وعمالقة السويد الشقر ، وأن مشاعر كالحب والغضب والفرح عنده واحدة ، فينبغى أن نعترف أيضا بأن هذه الوحدة تكون أساسا كافيا لتشابه مماثل فى التجارب البشرية الاشد تعقيدا· فحين يتخلص بلد أوروبى من عوامل الاستغلال بفضل بنائه نظاما اشتراكيا ، ينبغى أن نؤمن بأن النظام الذى بناه يصلح ، من حيث المبدأ ،للتطبيق على بلاد أخرى تريد بدورها أن تتخلص من الاستغلال **اذ أن انماط الاستغلال واحدة ، وطرق التخلص منها متقاربة الى حد بعيد ·** أما أن يقال مثلا ان الفلسفة الاشتراكية جزء من الحضارة الاوروبية ، وأنها ظهرت فى ظروف معينة وبيئة خاصة لا يمكن أن تنطبق الا فيها وحدها ، فان هذا ينطوى على تجزئة غير مشروعة للتجربة البشرية ، فضلا عما يؤدى اليه من أضرار سياسية واجتماعية للبلاد غير الاوروبية · صحيح أننا نستطيع أن نكيف التجربة مع ظروفنا المحلية كما نشاء ، ولكن لا ينبغى أن ننكر المبدأ العام ، وهو أن الشعوب التى سبقت غيرها فى ميدان الحضارة تمر بتجارب يمكن أن تمر بها هذهالشعوب الاخرى فى مستقبلها ، ومن ثم فلا محل للفصل بين الشعبين بحجة أن الحضارات محلية فحسب ·

واذا كان هذا القول يصدق على ميدانالسياسة والمجتمع ، فهو بلا شك أصدق فى ميدان الفنون والآداب ، أو فى ميدان الثقافة بوجه عام · بل انى لأومن ايمانا راسخا بأن التأثر فى هذا الميدان بالذات أوضح منه فى غيره بكثير · انى لا أستطيع أن أنكر أن بيتهوفن نتاج لحضارة طويلة امتدت جذورها من أيام المسيحية الاولى ، وربما قبل ذلك ، وأن موسيقاه مرتبطة ببيئة مختلفة عن بيئتى اختلافا بينا ، وأنها ظهرت فى ظل نظام اجتماعى ربما لم يكن له نظير فىمجتمعى، ولكنى لا أستطيع ، فى الوقت ذاته ، أن أمنع نفسى من أن أحب بيتهوفن وأن أرى موسيقاه فنا رفيعا يخاطبنى بوصفى انسانا ، ويكلمنى بلغة أفهمها (لأنى تعودت عليها بما فيه الكفاية) ويبعث فى مشاعر لا تختلف عن تلك التى يبعثها فى أبناء حضارته · وقل مثل هذا عن كثير من الأدباء والمصورين والمفكرين الذى سما انتاجهم



حتى استطاع أن يخاطب « الانسان » ، لا الفرد فى هذا المجتمع أو ذاك . ولست أرى فى ذلك **طغيانا ولا غزوا ، بل هو فى رأيى اثراء للتجربة الانسانية وتعميق لها .**

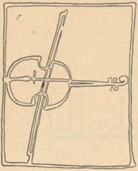
وأخيرا ، فانى أقدر كل التقدير الدوافع التى تدعو مفكرا كالدكتور حسن حنفى الى تأكيد ضرورة وقوفنا من التراث الغربى موقفا مستقلا ، ولا أشك فى أن كل من يحرص على مستقبل أمته يشاركه هذا الرأى . ولكنى أود هنا أن أتساءل (وسؤالى ليس موجها اليه وحده ، بل الى كل من يجعلون الاقتداء بالتراث الماضى وسيلة للتخلص من تأثير الثقافة الوافدة) : لماذا يعترف بهذا البديل بالذات ، أعنى بالتراث الماضى بديلا من المؤثرات الدخيلة ؟ ان الهدف فى هذه الاحوال كما يصرح الدكتور حسن حنفى نفسه ، هو القضاء على الاغتراب ، أعنى تحرير الحضارة القومية من الشعور بأنها خرجت عن ذاتها واغتربت فى حضارة غريبة عنها .

وأود فى هذا الصدد أن أطرح سؤالا ، لا أهدف منه الى التعبير عن رأيى الخاص ، بقدر ما أهدف الى اثارة مشكلة قد تجد من يبحثها فيما بعد بمزيد من التفصيل : **اليس من المحتمل أن يكون هناك اغتراب من الماضى ، يعادل الاغتراب من العنصر الوافد الدخيل أو يزيد عليه ؟** وبعبارة أخرى هل يشعر المرء نحو ماضيه ، اذا كان ذلك الماضى بعيدا ، واذا كانت ظروفه قد تغيرت على نحو جذرى ، بمزيد من الالفة بالقياس الى ما يأتى اليه من مؤثرات ، هى حقا خارجية ، ولكنها تعيش معه فى عصر واحد ، وفى ظروف متقاربة ؟

أليس بعد الشقة فى الماضى ، بدوره ، عاملا من عوامل الاغتراب ؟ وهل نستطيع أن نطمئن ،حين ننادى ببعث حضارة ماضية تفصلنا عنها فترات زمانية واختلافات حضارية هائلة ، الى أننا قد تخلصنا حقا من الاغتراب عن أنفسنا ؟

ان « الاغتراب عن الماضى » فكرة لا أعتقد أنها تلقى ترحيبا من الكثيرين ، ومع ذلك فانى أطرحها آملا أن تبحث بمزيد من العناية . وكل ما أود أن أقوم به الآن هو أن أثير الموضوع فحسب . ولعل أبعاد المشكلة تظهر بمزيد من الوضوح اذا تأملناها فى ضوء الظروف الخاصة التى يعيشها الانسان المعاصر،وهى ظروف تختلف اختلافا جذريا عما كان عليه الانسان فى أى عصر مضى .

ان عصرنا الحاضر يسير فى تطور يؤدى ، على نحو متزايد ، الى اختصار المسافات المكانية وتضييق شقة الاختلافات الموضعية ، ويؤدى من ناحية أخرى الى تأكيد الفوارق الزمنية ومضاعفة تأثيرها . وفى كلتا الحالتين يظهر التأثير الحاسم



للتفاعل بين التكنولوجيا والثقافة • فالتكنولوجيا كما هو معروف ، تتجه بفضل عـــــدد كبير من المخترعات الحديثة الى صبغ العالم بصبغة ثقافيـة تزداد تقاربا وتشابها ، وبذلك تلغى بالتدريج تأثير الفوارق بين الحضارات ، أو تتيح وضــــع الحضارات المختلفة فى اطار معاصر موحد • هذه حقيقة معروفة ، طالما نبه اليها الكتاب • **ولـكن الذى لم يتنبه اليه من كتبوا فى هذا الموضوع ، هو أن نفس العملية التى تؤدى الى ازالة الحواجز المكانية ، وتقريب الشقة بين الثقـافات ، تؤدى من ناحية أخرى الى زيادة الاحساس بتأثير الفوارق الزمنية** • ذلك لأن التكنولوجيـا الحديثة بدورها هى التى جعلت الانسانية تمر خلال عشر سنوات من عصرنا الحالى بتجارب تزيد على ما كانت تمر به فى العصور السابقة خلال قرن كامل ، وهى التى ستجعل معدل التغير هذا يزداد سرعة على الدوام• **والمعنى الواضح لازدياد سرعة معدل التغير ، فى فترات زمنية تزداد قصرا على الدوام ،هو أن الشقة بين الماضى والحاضر تزداد اتساعا بلا انقطاع • أى أن الانسان المعاصر يشعر بأنه أبعد عن انسان القرن الماضى الى حد يزيد كثيرا عن احساس انسان القرن الثانى عشر بابتعاده عن انسان القـــرن الثانى مثلا** • وهكذا فان المكان ، والطابع المحلى يتجه الى التقارب والتوحد ، على حين أن الفواصل الزمنية بين الحـــاضر والماضى تزداد حدة عـــلى الدوام • واذا لم نكن على ثقة من ذلك ، فان حركات الشباب ، وشعور الاجيال الجديدة بأنها عاجزة عن الالتقاء على أرض مشتركة مع الاجيال الاقدم التى لا تزال تعيش معها فى عصر واحد ، انما هو الدليل الملموس الصارخ على ازدياد حدة الفوارق الزمنية فى عصرنا الحاضر على نحو لم يكن له نظير فى أى عصر سابق •

واذن فمن سمات هذا العصر الذى نعيش فيه تلك السمة التى لم تظهر بوضوح الا فى وقتنـــا الراهن ، وان كانت ستزداد ظهورا ووضوحا فى المستقبل ، وأعنى بهـــا تضييق المكان وتوسيع الزمان • وفى مثل هذا الوضع ـ الذى نعتقـــد أنه جديد كل الجدة ـ يكتسب السؤال السابق الذى أثرته للمناقشة دلالته العميقة : **فهل يقتصر الاغتراب الثقافى على صلتنا بالثقافات الاجنبيـة فحسب ؟ ألا يمكن أن يظهر ـ ان لم يكن فى الحاضر ففى المستقبل على الاقل ـ اغتراب ثقافى أشـــد من ذلك حدة ، بين الحاضر والماضى ؟** • وفى هـــذه الحالة ، ماذا يكون مصير تلك الدعوات التى ترى أن طريق التحرر من الثقافات الدخيلة انمـــا يكون باحياء ثقافات تفصلنا عنها مسافات زمنية كبيرة ؟ أنستطيع حقا أن نتخذ من هذه الثقافات القديمة مرشدا وموجها لنا ، ونحن آمنون من أن رجوعنا اليها سيخلصنا من كل اغتراب ؟

فؤاد زكريا

إطار نظرى لدراسة الشخصية

د. سيد عبد الحميد مرسى

ذكر أحد أساتذة علم النفس فى مقدمة كتابه عن الشخصية ماياتى :

«لم يكن الانسان فى يوم من الايام اشد حاجة الى فهم شخصيته مما هو عليه اليوم ، ذلك ان ثمة صرخة مدوية ترتفع الآن فى كل مكن معلنة أن الانسان قد نمت معرفته بالعالم الطبيعى وتقدمت سيطرته عليه حتى أصبح قاب قوسين أو ادنى من الهلاك . فلقد وصل الانسان الى مرحلة من المهارة والقدرة يكاد أن يدمر فيها نفسه بنفسه. ولم يعد أمامنا الآن الا ان ننمى معرفتنا بالطبيعة البشرية حتى يحدث التوازن اللازم فى المعرفة الانسانية ، وحتى نكون أقدر على التحكم فى العوامل التى تسير بنا فى طريق الفناء . لم يعد امام الانسان الآن الا ان يفهم ذاته فهما يمكنه من السيطرة عليها ومن ضبطها وتوجيهها ، بل ربما كان هذا هو الطريق الوحيد الى الخلاص» . (١)

ويؤيد هذا القول ماجاء فى أحد مراجع «العلاقات الانسانية» (٢) من ان المجتمع الغربى قد فشل فى أن ينمى المهارات والوسائل والاساليب اللازمة فى المجالات الاجتماعية والشخصية والعلاقات الانسانية ، حتى يمكن مسايرة التقدم الذى أحرزته هذه المجتمعات فى المهارات والاساليب التى تستخدمها فى العالم غير الانسانى الذى تعيش فيه . وكان المؤلف يشير فى قوله هذا الى التقدم الذى أحرزته أمريكا فى مجال العلوم الطبيعية واستخدام الاسلحة النووية الذى قد يؤدى الى الفناء ، دون أن يلازم ذلك التقدم الملائم فى مجال العلوم الانسانية .

أهمية الدراسة النظرية للشخصية :

يمكن تعريف «النظرية» فى مجال دراسة الشخصية بأنها وسيلة منطقية لتنسيق البيانات التجريبية واعدادها بطريقة منظمة ، وانها خلاصة المبادىء والفروض البناءة للتفاعل الذى يستهدف ربط المثير بالاستجابة الخاصة بالكائن الحى . وعلى هذا الاساس والمفهوم الواسع للنظرية يمكن القول بان لدينا نظريات للتعلم والادراك والدوافع ، الخ .. ويتضمن تعبير «نظرية للشخصية» او «اطار نظرى للشخصية» أن الشخصية هى حدث فى الطبيعة ، وظاهرة قابلة للملاحظة التى يمكن ان يتفق عليها الملاحظون الاكفاء. ولايعنى ذلك القول أن جميع الملاحظين يتفقون على أبعاد الشخصية ومتغيراتها اكثر مما يتفقون على المتغيرات المتضمنة والمكونات التى ينبغى أن يضمها الاطار النظرى . فانهم ـ والحالة هذه ـ يبدون اتفاقا معقولا بخصوص تعاريف اجرائية محددة للملاحظات مما يمكن تصنيفه تحت مفهوم «الشخصية» (٣) .

ومن هنا يبدو من المعقول ان نقول بأن الاطار النظرى للشخصية يجب أن يقدم لنا بعض المفاهيم الخاصة بالاحداث باكملها ، بالاضافة الى الاجزاء المكونة لها أو العمليات التى تتضمنها . وعلى هذا الاساس يمكن القول بان «نظريات الشخصية» تتكون من تلك النظريات التى تقدم لنا تكوينا منطقيا للشخصية باكملها فى اطار حدود واضحة تميزها عن أية احداث أخرى . ويعنى هذا ان كل شخصية فريدة فى الوقت والمدى ، وأن لها منطقة من التفاعل مع البيئة محددة اجرائيا ، ونواة غير متغيرة نسبيا أو تتغير ببطء .

وينبغى أن تقدم لنا نظريات الشخصية قاعدة للتفاعل القائم بين الفرد وبيئته . ففى مستوى الشخصية نعنى بتوضيح تاثير كل مايحيط بالفرد فى اطار بيئته واستجاباته التى تعمل على تعديل البيئة ، وهنا تبرز اهمية نظريات التعلم والادراك فى هذا المجال . وتتعامل

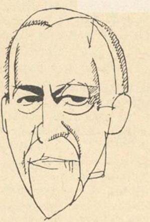
«هنا دولة النفس البشرية ، لندخل اليها كى نتعرف الى بعض فئات أبنائها ، فان ابادة الداء بدواء الحكمة لخير من التنكيل بالنفس المريضة»

أفلاطون

النظرية الجيدة للشخصية مع الاختلافات الداخلية للكائن الحى وتقدم لنا المبادىء التى تساعد على فهم التفاعل القائم بين الجوانب المختلفة فى الشخصية . وقد استخدم علماء النفس عدة مفاهيم ومصطلحات كمعايير أو موازين لتقييم نظريات الشخصية مثل العادات ، والسمات ، والمجال ، والظواهر ، وغيرها .

تعريف الشخصية :

يتميز المجتمع الحديث بأنه مجتمع دائم التغير ، ومن هنا كان على الفرد ـ الذى يتفاعل مع الظروف المتغيرة فى البيئة ـ ان يتعلم كيف يستجيب لهذه الظروف ويواجهها بطريقة تحقق له التكيف الشخصى والاجتماعى السليم . ومن ناحية أخرى فان السلوك الانسانى يرتبط ارتباطا وثيقا مع الظروف الداخلية والخارجية التى يتعرض لها الفرد · وعلى ذلك فاننا لانستطيع ان نفهم السلوك البشرى ببساطة بمجرد دراسة الظروف الخارجية التى يتعرض لها الفرد ، اذ يرتبط سلوكه أيضا بالمميزات والاستعدادات الداخلية للفرد ·



س . فرويد

وبناء على ماتقدم يمكن القول انه دون الفهم الواعى لطبيعة شخصية الفرد فاننا لانستطيع أن نفهم سلوكه فهما كاملا· ويستلزم هذا الفهم كذلك دراسة الظروف المختلفة التى تسهم فى احداث الاستجابات السلوكية فى المواقف المختلفة· فانماط سلوك الفرد تتحدد بالتفاعل بين مكونات الشخصية وبين الظروف الاجتماعية والطبيعية التى يتفاعل فى اطارها ·

وفى ضوء ماتقدم يمكن أن نعرف الشخصية على النحو التالى :

«الشخصية هى ذلك التنظيم المتكامل من الصفات

والميزات والتركيبات الجسمية والعقلية والانفعالية والاجتماعية التى تبدو فى العلاقات الاجتماعية للفرد ،والتى تميزه عن غيره من الافراد تمييزا واضحا» (٤))

ويعنى هذا أن مفهوم الشخصية يشمل دوافع الفرد وانفعالاته وميوله واهتماماته وسماته واتجاهاته وآراءه ومعتقداته ، كما يشمل عاداته وقدراته العقلية العامة والخاصة ومايتخذه من أهداف وقيم ومثل ، وتنتظم كل هذه الجوانب فى كل متكامل يتسم بالاتساق والانتظام .

ويمكن ان تعرف الشخصية تعريفا اجرائيا فنقول: انها ذلك المفهوم أو ذلك الاصطلاح الذى يصف الفرد من حيث هو كل موحد من الاساليب السلوكية والادراكية المعقدة التنظيم ، التى تميزه عن غيره من الناس وبخاصة فى المواقف الاجتماعية .» (٥)

ويؤكد هذا التعريف النقاط الآتية :

● انه يعتبر الشخصية مفهوما وليست شيئا ملموسا .

● انه يعتبر ان لفظ الشخصية يشير الى أساليب سلوكية وادراكية ترتبط بعضها بالبعض الآخر فى تنظيم معين يجعل منها كلا موحدا شديد التعقيد .

● انه يعتبر أن مايهمنا من الاساليب السلوكية عندما تتحدث عن الشخصية هو مايتصل منها بالمواقف الاجتماعية على وجه الخصوص .

ويرى الباحث ان يكتفى بهذه التعاريف للشخصية حتى يتم عرض وجهات النظر المختلفة لدراسة الشخصية، فمن الضرورى ان نلم بما جاء على لسان علماء النفس ـ الذين ينتمون الى مدارس فكرية مختلفة ـ عن موضوع الشخصية ، حتى نكون وجهة نظرنا .

وجهات النظر المختلفة فى دراسة الشخصية :

على الرغم من أن نظريات الشخصية هى نتاج القرن العشرين ، الا أن جذورها تمتد الى أغوار تاريخ الفكر الانسانى . ولقد بذلت محاولات لتجميع هذا الفكر فى مراجع عربية . ويصنف أحد هذه المراجع نظريات الشخصية فيما يأتى (٦) :

١ ـ نظرية الانماط أو الطرز .

٢ ـ نظرية السمات .

٣ ـ نظرية العوامل .

٤ ـ نظرية التحليل النفسى .

٥ ـ نظرية المثير والاستجابة .

٦ ـ نظرية الذات .

ويصنف مرجع آخر نظريات الشخصية فى الآتى (٧)

أولا : نظريات الاطر المرجعية وتتضمن :

١ ـ نظرية السمات والانماط .

٢ ـ نظرية التعلم بالترابط .

٣ ـ النظرية الفينومينولوجية .

ثانيا : نظرية فرويد فى الشخصية .

ثالثا : نظريات الفرويديين الجدد فى الشخصية .

وقد استفاد الباحث من هذه المحاولات الهادفة ، بالاضافة الى المراجع الاخرى ـ التى سيرد ذكرها فى حينه ـ ثم خرج بالتصنيف الآتى لدراسة الشخصية على أساس المدارس الفكرية المختلفة :

١ ـ المدرسة الكلية .

٢ ـ المدرسة الكلية البيولوجية

٣ ـ مدرسة التحليل النفسى (فرويد)

٤ ـ الفروديون المحدثون .

٥ ـ نظرية التعلم .

٦ ـ نظرية الذات .

وفيما يلى عرض لخلاصة هذه الآراء .

المدرسة الكلية :

يستخدم مفهوم «الكلية» بمفهوم الجشطلت أو «الكلية الجشطلتية» . وهى تعنى بصفة عامة ان دراسة الاجزاء أو المكونات لاتشرح الكل او الشىء باكمله ، لان الكل شىء مختلف عن مجرد تجميع اجزائه . ولقد استخدمت فكرة «الكلية» على مدى واسع فى دراسة الانسان، فهناك علوم كثيرة ترتبط بالانسان ولكن لايوجد علم قائم بذاته للانسان . فعلم وظائف الاعضاء وعلم النفس وعلم الاجتماع يدرس كل منها جانبا معينا من جوانب الحياة الانسانية ، ولكن لايوجد فى الوقت الحاضر علم واحد لدراسة الانسان بطريقة كلية . ومن وجهة النظر الكلية فان الانسان أكثر من مجرد تجميع لعدة وظائف فسيولوجية وسيكلوجية واجتماعية . فالشخص باكمله له خواص وصفات ليس من الميسور شرحها من مجرد فهم خواص الاجزاء المكونة له . ومن رواد هذه المدرسة الفكرية «ليفين» و «البورت» .

تعتبر نظرية «المجال» التى حددها «كيرت ليفين» فى كتاباته (٨) أكثر الاتجاهات أثرا وأبرزها فى تناول الشخصية من وجهة النظر الكلية ، ويمثل مفهومه عن «حيز الحياة» Life Space المكون الاساسى فى النظرية التى نادى بها . ويتلخص الافتراض الاساسى الذى ساد آراء «ليفين» فى انه لايمكن وصف الشخص الا فى اطار علاقته ببيئته . وعلى هذا الاساس فان الحياة الواقعية

تتضمن كلا من الشخص والمحيط او البيئة ، مع مراعاة التمييز بين كل منهما ، وان يوضع فى الاعتبار ان تكامل الشخص يسبق أى اعتبار آخر . ويستلزم رأى «ليفين» ايضا وجود مفهوم خاص بانحد الفاصل بين الشخص وبيئته ، من حيث ضرورة ان يكون هذا الحد قابلاللاختراق حيث ان المثيرات تندفع نحو الكائن الحى كما ان الافعال أو الحركات تصدر عن الشخص فى اطار بيئته ، هذا علاوة على انه يقوم بتعديل هذه الافعال بما يلائم الموقف.

ويشكل الشخص ــ بالاضافة الى بيئته ــ مايسمى «بحيز الحياة» . وهنا تبرز مشكلة اكلينيكية، وهى العلاقة بين «الواقع المدرك» «والواقع الموضوعى» فى حيز الحياة. ولم يفرق «ليفين» بين هاتين الفئتين من الاحداث ، وان كان لكل منها اهميته . فمن الجلى ان المدرك قد يعدل النتائج المستقبلة حتى تلائم الصورة التى يكونها عن الواقع وبعبارة أخرى فان «حيز الحياة» ــ الذى يحدث السلوك من خلاله ــ يجب أن يسمح بوجود كل من الحواجز المدركة والحواجز غير المدركة . ولهذه النقطة ارتباطها الوثيق بنظرية «ليفين» الخاصة بالشخصية . فعلى الرغم من ان اسلوبه فى دراسة الشخصية يؤكد جانب دراسة الظواهر واهمية الذات المدركة والوعى بالعلاقة بين الذات والبيئة، فانه لايستبعد المحددات البيولوجية للشخصية . فالذات المدركة تستند الى سجايا أو خواص من شأنها ان تعكس الجوانب البيولوجية الى حد ما .

وتتصف نظرية «ليفين» بالدينامية ، لان حيز الحياة تغير مستمر أكثر منه ثابتا . وعندما يصف حيز الحياة فانه يعتمد على تحليل الاحداث بعد وقوعها ، اذ يمكن بهذه الطريقة معرفة الكيفية التى يتصرف بها الفرد حتى يمكن استنتاج التنظيم الحالى لحيز الحياة . وقد حاول «ليفين» ان يشير الى حيز حياة الفرد بطريقة تخطيطية (طوبولوجية) تعتمد على استخدام مصطلحات رياضية ، مع استخدام الرسوم البيانية الدالة على الاتجاه والبعد والقوة ليشير الى خصائص حيز حياة الفرد .

ويعتبر «ليفين» ان سلوك الفرد هو نتاج القوى التى تعمل فى المجال فى لحظة معينة . ويعتبر السلوك الذى يتجه نحو الاهداف هو الذى يتضمن اقوى الاهداف الايجابية، وهو فى ذات الوقت السلوك الذى يكون بعيدا عن مناطق الاهداف السلبية . وعلى ذلك فاذا كان الميل يتضمن كلا من الاهداف الايجابية والسلبية ، فمعنى ذلك انه يرتبط بالصراع نحو هذين الهدفين .

ومن المفاهيم الجديدة التى انبثقت عن نظرية «ليفين» مفهوم «مستوى الطموح» ، وهو مفهوم مرتبط بحيز الحياة، ويعنى توقع الفرد لما يمكن ان يبلغه من نجاح فى المستقبل. وقد اتضح ان الفرد يعدل على الدوام من مستوى طموحه بقصد المواءمة بينه وبين ظروف طموحه لتحقيق التكيف فى حياته ، بحيث لايكون مستوى طموحه عاليا فلايستطيع تحقيقه ومن ثم يعانى على الدوام مما يصادفه من احباط. ولايكون منخفضا جدا بحيث يسبب فقدان الحماس والنشاط والدافعية للعمل .

ثم ظهرت نظرية «السمات» ، واهم من نادوا بهذه النظرية «جوردون البورت» (٩) . وقد عرف السمة بانها «نظام عصبى» مركزى عام ــ خاص بالفرد ــ يعمل على جعل المثيرات المتعددة متساوية وظيفيا ، كما يعمل على اصدار وتوجيه اشكال متساوية من السلوك التكيفى والتعبيرى .» فكان السمة استعداد عام تطبع سلوك الفرد بطابع خاص وتشكله وتلونه وتحدد نوعه وكيفيته .

والفكرة البارزة التى تتضمنها نظرية السمات عموما هى محاولة تفسير السلوك الظاهرى ، عن طريق افتراض وجود «استعدادات» معينة عند الكائن الحى ، وهذه الاستعدادات هى المسئولة عن سلوكه كما انها مسئولة ايضا عن الثبات الذى نلاحظه ظاهريا على سلوك الفرد . فنظرية السمات اذن تتضمن فكرتين رئيسيتين : الاولى هى فكرة وجود استعداد مستقل عن الظروف الخارجية ، والثانية هى فكرة الثبات فى السلوك الفردى ، والفكرتان مرتبطتان احداهما بالاخرى ارتباطا كبيرا .

والى جانب ذلك يرى «البورت» ان السمات تنتظم فيما بينها ، بحيث يمكن ترتيبها فى مدرج هرمى تسوده اما سمة واحدة رئيسية» Cardinal او عدة سمات «مركزية» Central ، ويلى ذلك مجموعة من السمات «الثانوية» Secondary . فهناك من الافراد مثلا من يبرز عن غيره لان سمة معينة «رئيسية» تسيطر على سلوكه ، ويصبح مثل هؤلاء الناس «نموذجا» نصف الآخرين بالاشارة اليه . والقليل من الافراد هم الذين تسيطر على سلوكهم سمة واحدة كبرى ، فى حين أن الكثيرين تسيطر على سلوكهم مجموعة ثانوية من السمات . هذا الى جانب أن كل فرد يتمتع بسمات «ثانوية» أو صغرى تثيرها مجموعة من المثيرات ضيقة الحيز ، وتنتج عن اثارتها مجموعة من الاستجابات المتكافئة . ويميل «البورت» الى أن يسمى هذه السمات الثانوية «بالاتجاهات» .

وتتميز نظرية «السمات» بانها تسمح بالقياس والتجريب كما تسمح بالملاحظة والوصف ، اذ تعبر كل سمة عن بعد ويمكن قياس هذا البعد واعطاؤه درجات مختلفة. وعلى هذا الاساس يمكن قياس الشخصية على عدد من المقاييس والابعاد ، مما يساعد فى النهاية على وضع «تخطيط نفسى» (بروفيل) للشخصية .

والنقد الذى يوجه الى نظرية «السمات» يتلخص فى أن «التخطيط النفسى» الذى نحصل عليه لشخص ما او

درجاته على مقاييس السمات ، حتى وان كان صحيحا من حيث دقة التقدير ، الا انه ليس وصفا كاملا او تاما للشخصية ، اذ يجب أن يوضح أيضا التفاعل فيما بين السمات او التنظيم العام الذى يوضح العلاقات الوظيفية القائمة بينها . فليست الشخصية مجرد مجموعة من سمات منعزلة مصفوفة بعضها الى جانب البعض الآخر ، بل هى التنظيم العام الذى يشمل هذه الصفات بعضها مع البعض الآخر فى علاقات وظيفية معينة تجعل منها كلا واحدا .

المدرسة الكلية البيولوجية :

تعتبر هذه المدرسة منبثقة عن «المدرسة الكلية» ، وهى تتعامل مع الكائن الحى بأكمله كمحور او مفهوم أساسى للنظرية الكلية . ويعتبر «جولدشتين» من الرواد المبرزين لهذه المدرسة الفكرية . ويرى «جولدشتين» ان أى تغيير يطرأ على احد أجزاء الكائن الحى تصاحبه تغييرات فى الاجزاء الاخرى بطريقة متأنية . فالكائن الحى وحدة متكاملة ، ولذا فان مجرد الاشارة الى الاستجابات أو الاعضاء على أنها وحدات منفصلة تعتبر فرضية وليست منطقية . ويؤكد «جولدشتين» مفهوم التنظيم الهرمى ، من حيث سيطرة المستويات العليا على المستويات الادنى منها .

ومن بين سجايا أو صفات الشخص الهامة — من وجهة نظر جولدشتين — «المركزية» ، وهى احدى الظواهر الوصفية لنوع التنظيم الذى توضحه الشخصية بأكملها والتى يمكن التعبير عنها بأوصاف مثل «الحرية ، والانتاجية ، والقدرة على القيام بالحركات ذات الدلالة ، والقدرة على تعديل الاتجاه ، والقدرة على التوافق مع البيئة المتغيرة .» واذا رجعنا الى مفهوم «ليفين» عن الشخصية ، نجد أن درجة عالية من المركزية تطرأ على الشخص الذى يتميز بأن «ذاته المركزية» أو «نواة الذات» فى اتصال ميسور مع جميع المهارات والاتجاهات والقيم والادوار الاجتماعية التى أحرزها فى حياته . وتوضح هذه النقطة الافتراض الذى بنى عليه «جولدشتين» تفكيره ، فالكائن الحى يختلف فى درجة التمركز ونوعه ، وعلى هذا يفترض أن أعلى نمط من الشخصية — أى التى تتميز بأعلى درجة من الانسانية — هى التى تشير الى أعلى درجة من المركزية .

وفى عام ١٩٥٤ ، جاء «مازلو» (١١) وركز على بعض النقاط التى أثارها «جولدشتين» ، وأضاف مفهوما له ارتباطه بالمفاهيم السابقة . فلقد ميز بين دافع الحاجة (كالحاجة الى الهواء والطعام والماء ، الخ .) ودافع النمو . فبالنسبة لان الانسان كائن بيولوجى فان حاجاته العضوية تسيطر على سلوكه فى حالة ماإذا اثيرت ، ولكن عندما تشبع هذه الحاجات لايركن الشخص الى الاستكانة أو الخمول ، اذ يقوم بعمليات ديناميكية تستهدف تحقيق الذات والمعرفة والفهم . ففى رأى «مازلو» ان الفرد كل متكامل منظم ، وان دراسة دوافع الانسان وتصنيفها يجب أن تكون على أساس انسانى وان تتحرر من الدراسات التى جرت على الحيوان — اذ يجب أن يتبع هذا التصنيف أهداف الانسان بدلا من وضعها على أساس الدوافع الفطرية فقط .

ومن الجلى أن الموقف الذى يتفاعل فيه الفرد مع بيئته يجب ان يوضع بأكمله فى الاعتبار ، وان كان لايؤدى وحده فى النهاية الى تفسير سلوك الفرد . ولذا ينبغى أن نضع فى اعتبارنا — الى جانب الكائن الحى باعتباره وحدة متكاملة — كل الاحتمالات الخاصة بدراسة بعض نواحى التفاعل الفردية المعزولة . والدوافع ماهى الا احدى مقررات السلوك ، وعلى الرغم من أنها هى التى تثير السلوك وتسببه ، الا أن السلوك يتأثر عادة بعوامل بيولوجية وثقافية وموقفية .

ولقد نظم «مازلو» الحاجات الاساسية للانسان بطريقة هرمية بالنسبة لقوة الحاجات وفاعليتها . ويلاحظ ان كل حاجة من الحاجات الاساسية لاتعلن عن نفسها الا اذا أشبعت الحاجة التى قبلها فى الترتيب الهرمى . والحاجات الاساسية هى :

- الحاجات الفسيولوجية .
- الحاجة الى الامن .
- الحاجة الى الانتماء والحب .
- الحاجة الى الاعتراف والتقدير .
- الحاجة الى المعلومات .
- الحاجة الى الفهم .
- الحاجة الى الجمال .
- الحاجة الى تحقيق الذات .

ولقد وضعت الحاجات بهذا الترتيب حسب أهميتها وفاعليتها . والشخص الذى لايجد اشباعا لجميع حاجاته فانه يعنى بأولى هذه الحاجات ، وهى الحاجات الفسيولوجية — كالحاجة الى الهواء والطعام والماء ، وعندما تشبع هذه الحاجة فانه يبدأ فى البحث عن المسكن والامن ثم عن الرفاق ، وهكذا الى آخر قائمة الحاجات .

ويطالعنا «أيزنك» (١٢) باقتراح مؤداه اننا نستطيع التنبؤ بأبعاد الشخصية عن طريق سجايا أو صفات فسيولوجية معينة . ولقد أستند «أيزنك» الى نظرية «بافلوف» فى الاستجابة الشرطية وتجاربه على الجهاز العصبى ، ثم خرج بتضمينات معينة مثل «الانطواء» و «الانبساط» كصفات عامة يمكن ملاحظتها بالنسبة للشخصية .

والفرض الاساسى الذى بنى عليه «ايزنك» رأيه هو أن الافراد يختلفون من حيث «السرعة» التى يحدث بها الكبت ، «وقوة» الكبت الناتج ، والسرعة التى يزول أو ينقشع بها هذا الكبت ويتبدد . ويفترض أن هذه الجوانب ترتبط بطريقة ما بالفروق فى التكوين العصبى . وبالاستناد الى هـذه الفـروض ، يفرق «أيزنك» بين «الانطواء» «والانبساط» على النحو التالى : ان السلوك المنبسط يحدث نتيجة للنمو السريع للكبت ، والكبت القوى ، وبطء انقشاع هذا الكبت . ويرتبط هذا الرأى بالحقيقة التى مؤداها أن الفرد «المنبسط» يتنقل بسرعة من نشاط الى آخر ، كما انه لايميل الى انجاز الواجبات المتكررة أو الرتيبة «الروتينية» .

ويؤيد «فريمان» (١٣) وجهة نظر «أيزنك» . من حيث ان الدليل او المفتاح الى فهم ديناميات الشخصية يوجد فى علم وظائف الاعضاء . ولقد كان «فريمان» متأثرا بالظاهرة التى تنطوى تحت مفهوم «التوازن الداخـلى للفرد» Homeostasis ، أى ميل الكائن الحى الى المحافظة على ثبات بيئته الداخلية بغرض الحصول على التوازن . وبناء على التجارب التى أجراها «فريمان» فانه توصل الى ثلاثة أبعاد رئيسية للشخصية :

١ ـ اثارة الدافع ، التى يمكن أن نصنف الافراد وفقا له من الذين يصيبهم التوتر بسرعة ويثورون ويغضبون لاسباب أو ضغوط بسيطة او يتحمسون بسرعة ، الى نقيض ذلك من الافراد الذين لايستثارون بسهولة ويميلون الى البطء فى بذل الطاقة والجهد .

٢ ـ السيطرة على المجهود المبذول ، بمعنى كبت الطاقة المبذولة حتى يتم التعرف على المخارج المناسبة لبذل الطاقة . وليس لهذا البعد علاقة مباشرة بالبعد السابق .

٣ ـ القدرة على التمييز ، التى يبدو أنها مسالة ذكاء ، ولكنه يقصد بها الناحية البيولوجية . فهو يشير الى القدرة على ادراك البيئة والتعرف على الاتجاهات أو المسالك التى يؤدى اليها السـلوك الى تخفيف حـدة التوتر .

مدرسة التحليل النفسى :

ان نظرية التحليل النفسى لاتقنع بوصف ظـواهر الشخصية على النحو الذى فعلته نظرية السمات ، بل هى تفسرها على أساس من التفاعل والصراع بين قوى معينة . فالشكل النهائى للتنظيم السلوكى المميز لفرد ما ـ أى التكوين الحالى لشخصيته ـ هو نتاج لتفاعل أو صراع بين عوامل غريزية من ناحية ، وعوامل اجتماعية من ناحيةأخرى . ويتضمن هذا عند «فرويد» (١٤) وغيره من التحليليين الاولين ، وجود طاقة جنسية موروثة عند الفرد ، تدخل فى صراع محتوم مع المجتمع الذى يعيش فيه ، وتصطدم بالقوة التى يفرضها ذلك المجتمع .

ولكى نبين ديناميات هذا الصراع وعلاقته بتكوين الشخصية لابد من أن نفهم أمورا اربعة تضمنتها نظرية التحليل النفسى :

١ ـ اما الامر الاول ، فهو أن الطـاقة الغريزية الموروثة تتطور وتنمو فى اتجاه مرسوم محدد بالنسبةلوضوع الاشباع ، وكذلك بالنسبة للمناطق الجسمية التى تتركز فيها هذه الطاقة وعلى أساس المرحلة التى يمر بها الطفل من هذا التطور ، يتوقف ـ الى حد كبير ـ المعنى النفسى للاحداث الخارجية التى تحدث له ، وبالتالى ماتثيرهعنده من انفعالات وماتبعثه فيه من أوهام .

٢ ـ والامر الثانى الذى تتضمنه نظرية التحليل النفسى هو أن علاقة الفرد ببيئته علاقة ديناميكية ، بمعنى



أن الآثار التى تلحق به فى أثناء تفاعله مع المجتمع الخارجي تؤثر فى شكل سلوكه مستقبلا .

٣ ــ والامر الثالث هو ان الصراع لايقتصر على الفرد فى علاقته بالبيئة الخارجية ، بل ان الصراع هو ذلك الذى يحدث مستقبلا بين الفرد ونفسه . ويتضمن هذا وجود قوى نفسية مختلفة ، او اجهزة نفسية ، يدخل كل منها طرفا من أطراف ذلك الصراع .

٤ ــ والامر الرابع هو ان الصراع الذى يحدث ــ سواء بين الفرد وبيئته أو بين الفرد ونفسه ــ انما يسير وفقا لمبادىء أو قوانين ، هى التى تحدده وتقرر شكل النتائج التى يمكن أن يتمخض عنها .

ولاتكتمل نظرية التحليل النفسى لنمو الشخصية الا اذا تناولنا الشخصية من الناحية الطبوغرافية ، الى جانب الناحية الديناميكية والناحية التكوينية أو التطورية. فالفرد ، وهو الكائن البيولوجى الذى يدخل فى صراع مع البيئة باعتباره طاقة غريزية موروثة ، لايلبث أن تنمو عنده، نتيجة لذلك الصراع الخارجي ــ باقى أجهزته النفسية التى تحول الصراع الى عملية داخلية ، فضلاعن كونه عملية خارجية . ويتحدث «فرويد» بهذا المعنى عن ثلاثة أجهزة للنفس هى : «الهو» و «الانا» و «الانا الاعلى» :

١ ــ ويقصد «بالهو» ذلك القسم من النفس الذى يحوى كل ماهو موروث أو غريزى ، كما يحتوى على العمليات العقلية المكبوتة التى فصلتها المقاومة عن الحياة النفسية الشعورية ، ففى «الهو» اذن جزء فطرى وجزء مكتسب .

٢ ــ أما «الانا» فينشأ ويتطور تحت تأثير مواجهة «الهو» للعالم الخارجي ، أى كنتيجة لالتقاء القوى العزيزية بالواقع الخارجي ، واكتساب بعض الخصائص والميزات الثانوية . ونشاط «الانا» شعورى كالادراك الحسيوالعمليات العقلية . ويخضع «الانا» لمبدأ الواقع ، فهو يفكر تفكيرا موضوعيا معقولا متمشيا مع الاوضاع الاجتماعية المتعارف عليها . كما أن وظيفة «الانا» هى الدفاع عن الشخصية ، والعمل على توافقها مع البيئة ، وحل الصراع بين الكائن الحى والواقع ، أو بين الحاجات المتعارضة للكائن الحى .

٣ ــ «والانا الاعلى» هو ذلك الجزء من الانا الذى يتخصص فى عملية الكبت ، وهو يعمل على مستوى لاشعورى . ويبدو نشاطه فى حالات الصراع مع الانا عن طريق اصدار الاوامر والنواهى ، مما قد يتخذ أحيانا صورة مرضية تبلغ من الخطورة حدا يصبح معه القلق شيئا لايطاق ، وتستحوذ على الفرد حاجة ملحة الى اتهام الذات وعقابها ومعاناة العذاب والشعور بالفشل .

وتخضع الشخصية فى نموها وتطورها وديناميتها ــ من وجهة نظر التحليل النفسى ــ لقوانين أو مبادىء أساسية هى التى تخضع لها الحياة النفسية ، أى سلوك الانسان وخبراته بوجه عام . وهذه القوانين أو المبادىء هى :

١ ــ «مبدأ اللذة» ، ومؤداه ان كل سلوك يرجع فى أصله الى حالة من التوتر المؤلم ، ويستهدف الوصول الى خفض ذلك التوتر . فالانسان يميل بطبعه الى تجنب الالم والحصول على اللذة . ويتبع الطفل فى سلوكه هذا المبدأ ، أثناء تمتعه بحنان امه ورعايتها ، فيسعى لاشباع غرائزه الاولية . فالسعى وراء اللذة اذن هو النمط الاولى للسلوك . وعند الراشد يتضح هذا المبدأ فى الميل الىالبعد عن كل ماهو مؤلم . وتزداد سيطرة هذا المبدأ عند المريض نفسيا ، أى العصابى ، فهو ينصرف عن الواقع الذى لايستطيع احتماله ويتجه نحو اللذة التى تؤدى به الىواقع أشد ايلاما ، فينحو نحو اللذة ، وهكذا يسير فى حلقة مفرغة ويشتد صراعه .

٢ ــ «مبدأ الواقع» ، وهو ينمو باستمرار وتزداد سيطرته مع تطور الحياة النفسية من اللاشعور الى شعور. وهذا المبدأ يسيطر على عمليات «الانا» . ففى مراحل التطور تصطدم الغرائزالاولية للطفل بظروف خارجية تفرضها عليه أوضاع اجتماعية معينة ، فيعزف عن اللذة العاجلة حتى يتلاءم مع الواقع . وهو يحتاج فى ذلك الى استخدام وظائفه الشعورية وهى : الانتباه والتذكر والحكم والتصرف بما يلائم الواقع ، وتحل هذه الوظائف محل الوظائف اللاشعورية كالكبت والتنفيس ، متمشيا فى ذلك مع احلال مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة .

٣ ــ «مبدأ اجبار التكرار» ، وهو مايسميه «فرويد» بما وراء مبدأ اللذة . ومؤداه أن الانسان يميل بطبعه الى تكرار الخبرات القوية الماضية ، بغض النظر عن النتائج التى تترتب على هذا التكرار . وعلى الرغم مما يبدو من تعارض هذا المبدأ مع مبدأ اللذة الذى تقوم وظيفته على خفض التوتر النفسى الى أقل درجة ممكنة ، الا أن «فرويد» لايرى هذا التعارض بين المبداين ، فهما فى نظره يشتركان فى انهما يلتزمان بمقاومة أى تغيير .

الفرويديون المحدثون :

١ ــ الفريد أدلر :

هو أحد اتباع «فرويد» ، انفصل عنه وانشأمدرسة فكرية فى فيينا عام ١٩١٢ عارضت آراء فرويد ، ثم كون مدرسته الخاصة فى العلاج النفسى باسم «جماعة علم النفس الفردى» . وقد عارض «أدلر» آراء فرويد وانتقدها ،وأقام سيكلوجية جديدة تقوم على الاسس الآتية (١٥) :

- دراسة قصور الفرد ومايتبعه من تعويض .
- الايمان بان الغائية هى التى تحكم قياد ذلك التعويض .

- أسلوب الحياة وأثره فى توجيه سلوك الفرد .
- أثر الجماعة .

تحدث «أدلر» عن نظرية القصور العضوى ، وكان يقصد بها قصور احد أعضاء الجسم من حيث عدم استكمال نموه أو توقفه او عدم كفايته الوظيفية او عجزه عن العمل. ان وجود القصور العضوى يؤثر على حياة الشخص فى شتى نواحيها ويزيد من شعوره بالنقص والافتقار الى الامن . ويرجع ذلك الى التفسير الذاتى الذى يقوم به الشخص للموقف الذى يواجهه ، وهو اتجاه يرتد به الى مرحلة الطفولة . ويرى «ادلر» أن شعور الفرد بالقصور يدفعه ـ منذ الصغر ـ الى البحث عما يضمن له الامن ويخفف من شعوره بالضعف والتواكل ، وقد يكون تعويض الفرد عن شعوره بالنقص تعويضا مباشرا أو غير مباشر .

ويرى «أدلر» ان الشخصية لايمكن ان تتكون وتنمو الا اذا كانت النفس البشرية تتجه فى نشاطها اتجاها غائيا ، لان الغاية التى يسعى نحوها الشخص وينشط لتحقيقها هى العامل المهم فى توجيهه . وبمعنى آخر ، فان توقعات الانسان نحو المستقبل انما تنظم حياته ، اى ان اهداف المستقبل التى يتبناها الفرد تؤثر فى سلوكه الحاضر. وبذلك ينظر علم النفس الفردى الى كل مايصدر عن النفس البشرية كأنه موجه نحو غاية معينة .

ويمثل مفهوم «أدلر» عن «أسلوب الحياة» نظرته الى الشخصية الانسانية من حيث تنظيمها واتساقها وتفردها . فيعتقد ان الاهداف الانسانية تدور أساسا حول الميل الى احراز التفوق او الافضلية ، ويحقق كل فرد هذا الهدف بطرق مختلفة . وتمثل هذه الطرق المختلفة فى محاولة تحقيق هدف الحياة ، أسلوب حياة الفرد ، وهو الاسلوب الذى يستطيع عن طريقه ان يحقق هدفه . وتنتظم كل جوانب حياة الفرد وكل أنماط تصرفاته حول هذا الاسلوب . ويمكن القول ـ بناء على مفهوم أدلر ـ ان اسلوب الحياة هو مفهوم يتضمن كل جانب من جوانب حياة الفرد التى فى خلالها يسعى الى تحقيق هدف الحياة بخطة متميزة وعن طريق استخدام وسائل معينة . أى أن اسلوب الحياة يمثل المحور الذى تدور حوله كافة جوانب حياة الفرد سعيا وراء تحقيق هدف الحياة .

ولقد اهتم «أدلر» بالمشكلات المتعلقة بالتنافس والطموح وشعور الفرد بتنكر المجتمع له ومعاداته اياه ، وبالدافع الى التغلب والانتصار او الرضوخ والهزيمة . وقد تحول انتباه «أدلر» من البحث فى التطور الجنسى للفرد الى البحث فى أنماط النجاح والفشل التى مر بها، او بمعنى آخر فى اسلوب حياته عندما يتفاعل مع الجماعة. وكان «أدلر» يعنى ان يصل الى الصورة السلوكية المميزة للفرد عندما يستجيب لمواقف الفشل او النجاح أو تحمل المسئولية أو المواقف التى تستلزم المنافسة أو المبادأة وما أشبه . وكان يعزو هذا الاسلوب المميز لسلوك الفرد الى انماط معينة من الخبرة يمر بها الفرد فى حياته ، أو بمعنى آخر الى الطريقة التى كان يواجه بها الموقف عندما يندفع الى اشباع رغبته فى الحصول على الاعتراف والتقدير عندما كان طفلا . وهل كان يجد الاهمال والقسوة أو العطف الزائد ؟ وماذا كان نمط سلوكه فى مواقف التحصيل والمنافسة؟

.. الخ .

٢ ـ كارل يونج (١٦)

اختلف «يونج» مع أستاذه فرويد ، اذ رفض فكرة السيطرة الكاملة للميول الجنسية على الحياة النفسية للفرد ، وهى الفكرة التى كان يؤمن بها فرويد . فقد كان «يونج» يرى ان الجنس ـ على ماله من أهمية فى حياة الفرد ـ لايتفق مع رغبة الانسان فى الحياة الموفورة التى لايمكن أن تقتصر على الدافع الجنسى أو تشتق منه . ويعتبر «يونج» ان «اللبيدو» هو «الطاقة النفسية» أو «طاقة الحياة» التى تتضمن ـ علاوة على الجنس ـ الافكار والمشاعر والرغبات والحاجات البيولوجية .

ويطلق «يونج» على العقل الواعى مصطلح «الانا» الذى يتكون من المدركات والذكريات والمشاعر والافكار الواعية . أما العمليات اللاشعورية فهى تمثل عنصرا هاما فى تنظيم الشخصية ، وتلعب دورا اساسيا فى توجيه السلوك الانسانى وتوجيه الخبرة . ويحدد يونج تقسيمين اساسيين للتركيب اللاشعورى للشخصية هما : «اللاشعور الشخصى» ، «واللاشعور الجمعى» . (١) «فاللاشعور الشخصى» Personal unconscious يتكون من الخبرات التى يكتسبها الفرد فى حياته ، وكانت هذه الخبرات فى الاصل شعورية ثم صارت لاشعورية بسبب عوامل الكبت . ولما كان اللاشعور الشخصي يتكون من الخبرات التى يكتسبها الفرد فى حياته ، فانه يختلف من فرد الى آخر بدرجة كبيرة . ويتركب اللاشعور الشخصى من العقد، وهى عبارة عن الافكار والمشاعر والذكريات والمدركات المكبوتة .

٢ ـ ويعتبر «اللاشعور الجمعى» Collective unconscious أحد الجوانب الاكثر كمونا فى الشخصية ، ويميل ـ فى حالات الاضطراب النفسى ـ الى السيطرة على الانا واللاشعور الشخصى فى توجيه الفرد . ويتكون اللاشعور الجمعى من ذكريات كامنة موروثة عن الماضى السالف للسلالة الانسانية ، واذا نشطت هذه الذكريات الكامنة فى حاضر الفرد فانها تؤدى به الى الاضطراب النفسى .

ويعتبر « مفهوم الذات » عند يونج أحد الاختلافات الواضحة بينه وبين فرويد . فينظر يونج الى الذات على

انها مجموعة من المبادىء التنظيمية فى الشخصية ، وتزود هذه المبادىء الشخصية بالوحدة والاستقرار التى تعتبر — فى نظر يونج — الهدف من الحياة الذى يسعى اليه كل فرد . ويرى يونج أن السعى وراء هذه الاهداف وتحقيقها لا يتم فى الغالب الا عن طريق الدين . ويعتبر هذا الاتجاه خاصية أساسية تتميز بها نظرية يونج ، وهى التى أضفت على علم النفس التحليلى صبغة دينية .

وتعتبر مفاهيم يونج عن طوبولوجية الشخصية من أهم مفاهيمه انتشارا . فقد ميز نمطين أساسيين فى الشخصية : الانبساط والانطواء . ويمثل نمط الشخصية المنبسطة تنظيما لها نحو العالم الخارجي ، فالشخص المنبسط تتجه حركاته نحو العلاقات الموضوعية ، وينصرف اهتمامه الى الاحداث الخارجية ، وهو أكثر اتصالا بحياة الواقع ، ويستطيع أن يعبر عن نفسه بسهولة فى علاقاته مع الاخرين . ويمثل نمط الشخصية المنطوية تنظيما لها نحو العالم الداخلى الذاتى ، فالشخص الانطوائى يتخذ موقف الدفاع ضد الالتزامات والمطالب الخارجية ، فى حين يركز اهتمامه على حاجاته ومطالبه الذاتية التى يعتبرها محور نشاطه فى الحياة ، كما يميل الانطوائى الى التفكير والتامل والتخيل وتعوزه سهولة التعبير عن ذاته فى وجود الاخرين .

أوتورانك : (١٧)

يعتبر « رانك » ان الميلاد صدمة رهيبة فى حياة الفرد ، فالام والجنين عبارة عن وحدة واحدة ، ويعتبر الميلاد نهاية لهذه الوحدة وانفصاما لها ، لان انفصال الوليد عن رحم أمه يعتبر تغييرا فجائيا فى حياة الطفل الوليد . ويرى « رانك » ان الميلاد هو أشد حالات القلق التى يواجهها المرء فى حياته ، ويسميه «بالقلق الاولى» . ويعتقد « رانك » أن كل شخص يحتاج الى زمن الطفولة كى يتغلب على « صدمة الميلاد » بصورة طبيعية ، ويعتبر أن العصابى هو ذلك الشخص الذى لا ينجح فى هذه المحاولة . ويسير الطفل فى اتجاهين مختلفين :

١ — الرغبة فى التوحد ، أى الرغبة فى تكوين وحدة بينه وبين البيئة حتى لا يشعر بخوف من الاستقلال والفردية ، ويطلق « رانك » على ذلك مصطلح « خوف الحياة » .

٢ — الرغبة فى الاستقلال والتفرد
Individualization

وينظر « رانك » الى الحياة كنضال بين الخوف من الحياة والخوف من الموت ، ونتيجة هذا النضال هى وجود توازن بين القوى الدافعة فى الفرد . ويناقش « رانك » عملية الانفصال كصراع بين الارادات . اذ تبدأ الذات — أو الفردية — فى النمو عند الطفل عندما يلاحظ — نتيجة الخبرة — أنه هو ووالديه شيئان منفصلان ، وهنا يبدأ الطفل فى الشعور بضرورة تأكيد ذاته بطريقة سلبية ضد الوالد ، وذلك رغبة منه فى تحديد معالم ذاته . وخلال هذه العملية يحدث نوع من الصدام بين الارادات المختلفة : ارادة الاب من ناحية وارادة الطفل المضادة من ناحية أخرى ، مما يجعل الطفل يشعر بالاثم والذنب حيث يدين بالحب والولاء لوالديه . وعندما يستطيع الطفل التغلب على الشعور بالاثم ، يبدأ فى تكوين علاقات ايجابية مع الاخرين . ان الطفل يحصل على تقبله لذاته فى مرحلة الطفولة عن طريق علاقات المحبة بوالديه وتقبل الوالدين للطفل كفرد مستقل .

وهنا يبرز مبدأ هام فى العلاج النفسي ، وهو فكرة « التقبل » ، أى تقبل المريض أو العميل من المعالج ، لان الشخص العصابى يفتقر الشعور بالتقبل والمحبة من والديه ، وعندما يرى أن المعالج يتقبله فانه يستطيع بالتالى أن يتقبل نفسه . ويتفق هذا المبدأ مع رأى « روجرز » صاحب نظرية « الذات » الى حد كبير .

٤ — كارن هورنى (١٨) .

تعترض « هورنى » على فرويد لانه ارجع العصاب الى عوامل بيولوجية ، ولم يرجعه الى مشكلات المجتمع كالعداء والشهرة والتنافس والانعزال وغيرها من العوامل الاجتماعية . وترى « هورنى » أن العوامل الاولية التى تسبب العصاب يجب البحث عنها من خلال الثقافة والظروف التى تسبب الانعزال والخوف والشعور بالضعف وفقد الامن . وقد أشارت « هورنى » الى العوامل الثقافية التى تولد العصاب والتى تتلخص فى : التنافس والفردية . وعدم المساواة ، والاستغلال ، ومن شأن اضطراب العلاقات الانسانية — الناشىء عن العوامل السابق ذكرها — أن يسبب الانعزال الوجدانى والشعور بفراغ الحياة وفقدان التوازن النفسى . ومن الواضح أن شعور الفرد بالعجز يرجع فى أساسه الى الفشل ، سواء أكان فشلا اجتماعيا أم اقتصاديا أم عاطفيا ، فان الفشل — أيا كان نوعه أو مصدره — يخلق فى النفس عدم الثقة ويجعل الفرد يشعر بالعجز والضعف وعدم القدرة على احراز النجاح فى أى مجال من مجالات الحياة .

وترى « هورنى » أن هناك أربع وسائل يلجأ اليها الشخص ليحمى نفسه من القلق :

١ — الحصول على الحب فى أية صورة من صوره حتى يتجنب الصدام مع الاخرين .

٢ — الخنوع والخضوع للاخرين وللمؤسسات أو النظم التى فى مركز القوة والسيطرة حتى لايصيبه منها أى ضرر .

٣ — الحصول على القوة ، عن طريق احراز النجاح

والتملك والاعجاب والتقدير والتفوق والتمايز ، حتى يتجنب أذى الاخرين .

٤ ـ الانسحاب الانفعالي من الاخرين ، عن طريق الانفصال الانفعالي عنهم ، حتى لا يصاب الفرد بأذى من الاخرين . وتصبح هذه الوسائل الاربع لحماية النفس قوى دافعة للتحرر من القلق . ويلاحظ أنه بالنسبة لتعقد ظروف الحياة فانه يتعذر متابعة كل وسيلة من الوسائل السابق ذكرها بمفردها ، اذ غالبا ما يندمج الفرد في أكثر من وسيلة يمارسها في ذات الوقت ، وخاصة عندما يحاول الحصول على الحب والقوة والسيطرة . ونتيجة لذلك تتجسم نواحي الصراع والقلق التى يعانى منها الفرد .

٥ ـ أيريك فروم : (١٩)

يرى « فروم » أن الشخصية هى مجموعة من الصفات النفسية الموروثة والمكتسبة التى تجعل الفرد شخصا فريدا . ويحزو « فروم » حذو « ابقراط » فى تصنيف الامزجة الى صفراوى ودموى وبلغمى وسوداوى ، مع معرفة شيء عن خلق الشخص أو طابعه والحالة التي هو عليها . ويستند أساسا خلق الشخص او طابعه الى العلاقة التى يعقدها مع الوسط المحيط به . وعندما ينتظم النشاط البشرى فى أسلوب خلقى يصبح اتجاه الشخص نحو الحياة صعب التغيير ، وبالتالى فان خلقه يحدد النمط الذى يتخذه سلوكه ويضفى عليه طابعا مميزا .

ويحدد « فروم » خمس تصنيفات للشخصية وفقا للخلق السائد فى كل منها :

(أ) الشخصية التلقائية : يتسم أصحاب هذه الشخصية بالنزعة التواكلية السلبية ، اذ يعتقد الشخص أن كل شيء يحتاج اليه أو يرغب فيه يجب أن يصل اليه أو يتوافر له دون أن يبذل جهدا من جانبه ، بل يوفره له مصدر آخر خارجي .

(ب) الشخصية الاستغلالية : يتصف أصحاب هذه الشخصية بالاستغلال ومحاولتهم الحصول على كل شيء من الاخرين بالاغتصاب او بالحيلة ، ويعتبرون الجميع هدفا لاستغلالهم . وتتجه هذه الشخصية نحو العدوان والاحتيال، وتتسم بالغيرة والحسد والارتياب فى الاخرين والاستخفاف بهم .

(ح) الشخصية الادخارية : يتسم أصحاب هذه الشخصية بضعف الايمان فى أى شيء جديد يحصلون عليه من الخارج ، ويعتمد شعورهم بالامن على الادخار والتوفير، ويشعرون بأن الانفاق يهدد حياتهم ويثير القلق فى نفوسهم. والشخص المدخر عادة مرتب منظم ، محدد القدرة العقلية، ويجد فى الفردية والانعزال أمنا وطمأنينة ، وتفكيره مجدب غير بناء .

(ء) الشخصية المسوافقة : يشعر أصحاب هذه الشخصية بأن شخصياتهم سلع تباع وتشترى ، وتتأثر بمتطلبات الاخرين المتغيرة ، ويعتبرون أن الناجح هو من كانت له قيمة والفاشل من لا قيمة له ، كما يشعرون عادة بالفراغ والقلق .

(هـ) الشخصية المنتجة : الانسان كائن اجتماعى منتج . ولايقتصر مفهوم الانتاجية عند «فروم» على الانتاج المادى فحسب ، بل ان الانتاجية بأوسع معانيها هى مقدرة الانسان على استخدام قواه العقلية والحسية وتحقيق امكانياته الكامنة فيه . ويستطيع الشخص المنتج أن يفكر تفكيرا مستقلا ، وأن يحترم نفسه ورفاقه ، ولا يعانى من الكبت أو القلق ، كما يستطيع أن يحقق ذاته ويستمتع بحياته .

ويعتبر « فروم » أن العصاب هو أحد مظاهر الفشل الاخلاقى ، وان كان التكيف لا يدل بأى حال على النجاح الاخلاقى . وتمثل الامراض العصابية فى الغالب تعبيرات نموذجية لبعض مشكلات الانسان الحديث الذى يعانى القلق والحيرة . ويعتقد « فروم » ان العيش بطريقة منتجة هو العيش فى نطاق الفضيلة ، أما الرذيلة فتنشأ من تشويه الذات وعدم مبالاة الانسان بنفسه وازدرائه لذاته وتحقيره اياها .

٦ ـ هارى ستاك سوليفان : (٢٠)

تمثل « الدينامية » و « ودينامية الذات » مفاهيم أساسية فى نظرية « سوليفان » . ويعرف « الدينامية » بانها عبارة عن تناسق للطاقة دائم نسبيا ، يظهر فى عمليات يمكن تمييزها فى اطار العلاقات الشخصية بالاخرين . أى أن مفهوم الدينامية يشير الى الطريقة التى تنتظم بها الطاقة وتوجه فى الجسم البشرى ، ويعتبر « سوليفان » ان الطاقة هى الطاقة الجسمية العضوية ويرفض فكرة الطاقة النفسية .

ويلعب مفهوم « دينامية الذات » دورا هاما فى تنظيم السلوك . وهو عبارة عن بناء مركب من خبرة الطفل الخاصة بنواحى الثواب والعقاب ، اذ يكون الطفل متنبها لنواحى الرضا والعطف والحنان والتشجيع من الاخرين أو عدم الرضى والنبذ منهم . ومن خلال دينامية الذات يعمل الطفل على أن يركز اهتمامه على كل ما يجلب له الاستحسان من جانب الاخرين . ومن ثم فان الذات هى الشيء الوحيد الذى يتميز بخاصية التيقظ والانتباه لكل ما يدور فى محيط الفرد . وقد اهتم « سوليفان » ـ مثل هورنى وفروم ـ بأثر الجو العام للاسرة على النمو النفسى للطفل ، ولكنه لم يتناول بالتحليل ماهية العوامل الثقافية التى تؤثر على اتجاه الوالدين نحو الطفل .

وتتميز المراحل التى يحددها « سوليفان » للنمو

الانسانى بوجود امكانيات للطفل فى كل مرحلة تجعله واعيا بوجه خاص لجوانب معينة من العلاقات الشخصية مع الآخرين فى بيئته وتجعله قادرا على ان يتفاعل معها . وتتلخص مراحل النمو التى ذكرها فيما يأتى :

(أ) مرحلة الحضانة : وتستمر حتى نضج مقدرة الطفل على استخدام اللغة .

(ب) مرحلة الطفولة : وتستمر حتى نضج مقدرة الطفل على التعايش مع زملائه .

(حـ) مرحلة الحداثة : وتستمر حتى تنمو القدرة على تبادل المودة مع الآخرين .

(ء) مرحلة ما قبل المراهقة : وتستمر حتى نضج القوة الدينامية للاشتهاء الجنسى .

(هـ) مرحلة المراهقة المبكرة : وتستمر الى بدء تبنى سلوك الاشتهاء الجنسى .

(و) مرحلة المراهقة المتأخرة : وتستمر حتى النضج .

ويلاحظ على هذا التقسيم لمراحل النضج أن « سوليفان » تجنب التحديد الزمنى لهذه المراحل .

وتدور اتجاهات « سوليفان » فى التحليل النفسى حول نظريته عن « العلاقات الشخصية مع الآخرين » Interpersonal relations وقد ركز كل اهتمامه على الفرد . وجوهر نظريته هو تكامل الكائن فى الوسط الذى يعيش فيه . ويقرر أن البقاء الانسانى فى الحياة يحتاج الى تغيير وتفاعل مستمر مع البيئة ، ويهتم بالوحدة الوظيفية للذات التى تنمو خلال سياق تفاعلاتها وعلاقاتها المشتركة مع الآخرين .

نظرية التعلم :

على الرغم من اهتمام الكثيرين من علماء النفس بدراسة نظرية التعلم ، الا أن ميدان دراسة الشخصية لم يلق اهتماما كافيا من هذه الزاوية ، فلم يحاول الا عدد قليل أن يخرج من اطار ظاهرة التعلم البسيطة والتكوينات النظرية المشتقة منها الى اطار الشخصية . واهم التطبيقات فى هذه الناحية ماقام به «دولارد وميللر» (٢١)، فقد استعانا بالحقائق التى جاءت بها نظرية التحليل النفسى وتلك التى كشف عنها علم الاجتماع الحضارى ، بالاضافة الى المبادىء الاساسية التى جاءت بها نظرية « هل » Hull فى تفسير السلوك . فجاء العمل الذى قاما به تزاوجا بين كل من الدقة العلمية التى تتميز بها النظرية التى وضعها « هل » ، وبين الحيوية والثراء الذى تتميز به نظرية التحليل النفسى ، مع عدم التخلى عن الحقائق المقارنة التى أمدتنا بها علم الاجتماع الحضارى بالنسبة للاطار الثقافى وأثره فى التنشئة الاجتماعية للطفل ونمو شخصيته .

يقول « دولارد وميللر » بان هناك أربعة مفاهيم عامة فى عملية التعلم ، وهذه المفاهيم هى : الدافع ، والدليل، والاستجابة ، والتدعيم .

١ ـ «فالدافع» مثير قوى بدرجة كافية لتحفيز الفرد على الفعل أو العمل ، فهو يحرك السلوك ولكنه لا يوجهه بمفرده .

٢ ـ « والدليل » عبارة عن مثير يوجه الفعل أو الاستجابة الصادرة عن الكائن الحى . فالدافع يثير الفعل، ويتولى بعد ذلك الدليل توجيه أو تحديد طبيعة الفعل أو الاستجابة .

٣ ـ « والاستجابة » مرحلة هامة فى نمو الكائن الحى ، وهى نتيجة للدافع . وتختلف الاستجابات من حيث احتمال صدورها بالنسبة لموقف ما .

٤ ـ ومتى صدرت الاستجابة فان مصيرها يتحدد بعد ذلك بناء على ما يعقبها من « تدعيم » Rehabilitation team أو « تثبيط » (انطفاء) Extinction فالتدعيم هو العملية التى تقوى بها الرابطة بين المثير والاستجابة ، أما التثبيط فهو العملية التى تنحل بها هذه الرابطة . ويتم «التدعيم» عن طريق خفض الدافع أو خفض التوتر ـ الناشىء عن الدافع ـ عن طريق مكافأة الفعل أى الاثابة التى تعقب الاستجابة . ومن شأن العادات التى تعلمناها فى موقف معين أن تنتقل أو تعمم فى مواقف اخرى. وكما أن هناك ميلا من الانسان الى ان يستجيب بنفس الاستجابة لمواقف مختلفة الى حد ما ، فان لديه كذلك ميلا الى أن يستجيب استجابات مختلفة لمواقف متشابهة الى حد ما ، وتسمى هذه العملية الاخيرة بعملية «التمييز» . وعلى هذا النحو تفرض البيئة على الفرد مطالب متعارضة من التعميم والتمييز .

ومن وجهة نظر « دولارد وميللر » فان « الصراع » مكتسب أو متعلم . وتعتبر خبرات الطفولة ذات أهمية فى تعلم الصراع ، حيث أن تأثير المطالب المتصارعة النابعة من الطفل ومن البيئة قد تؤدى الى ضد للصراع فى هذه المرحلة التكوينية الهامة من حياته . ويحدث الصراع فى ثلاثة أشكال مختلفة :

١ ـ صراع الاقدام ـ الاحجام ، وهو الذى يحدث بين دافعين يستثاران فى نفس الوقت ، وفى اتجاهين متضادين .

٢ ـ صراع الاقدام ـ الاقدام ، وهو الذى يحدث بين دافعين كلاهما يدفع الفرد فى نفس الوقت الى الاقتراب من هدف معين .

٣ ـ صراع الاحجام ـ الاحجام ، وهو الذى ينشأ بين دافعين كلاهما يدفع الشخص فى نفس الوقت الى الابتعاد عن هدف معين .

نظرية الذات :

هناك اتجاه آخر فى دراسة الشخصية يؤكد أهمية « المجال الظاهرياتى » Phenomenological Field

أى المجال كما يدركه الفرد ذاته ، على أساس أن الطريقة التى يدرك بها الشخص الاحداث المحيط به أو التى تقع له تحدد الكيفية التى يتصرف بها . وهذا الاتجاه فى تفسير السلوك هو الذى قامت عليه أساسا نظرية الذات .

ومن أهم المفاهيم التى تؤكدها نظرية «روجرز» (٢٢) فى الذات ما يأتى :

١ ـ مفهوم الكائن العضوى أو « الاورجانزم » Organism الذى هو الفرد ككل .

٢ ـ مفهوم المجال الظاهرياتى الذى هو مجموع الخبرات الفردية أو الخبرة فى كلياتها .

٣ ـ مفهوم الذات ، وهى ذلك الجزء من المجال الظاهرياتى الذى يتكون من مجموعة المدركات والقيم المتعلقة « بالذات » أو « الانا » أو بالفرد كمصدر للخبرة والسلوك .

والذات هى المفهوم الاساسى الذى تجعل منه النظرية محورا أساسيا للخبرة التى تحدد شخصية الفرد ، أو بمعنى آخر هى ذلك الجزء من المجال الظاهرياتى الذى يتحدد على أساسه السلوك المميز للفرد . فكما أن ادراكنا للمواقف الخارجية هو الذى يحدد استجاباتنا ازاء هذه المواقف ، كذلك فان فكرتنا عن ذاتنا ـ أو الطريقة التى ندرك بها ذاتنا ـ هى التى تحدد نوع شخصيتنا ، وهى التى تحدد كيفية تصرفنا ازاء المواقف والافراد ، وكيفية ادراكنا لهذه المواقف أو هؤلاء الافراد . فالمواقف والاحداث الخارجية تتوقف قيمتها ومعناها النسبة للشخص على الصورة التى يدرك بها نفسه . ففكرة الشخص عن ذاته اذن هى النواة الرئيسية التى تقوم عليها شخصيته .

وينظر « روجرز » الى مفهوم الذات كمفهوم متطور عن تفاعل الكائن الحى مع البيئة ، ولذلك يكشف الفرد عن ذاته من خلال خبراته مع الاحداث والاشخاص . وتبحث الذات عن اتساق لها ، فيتصرف الكائن الحى بطرق متسقة أو ثابتة مع مفهوم الذات ، وتمثل الخبرات غير المتسقة مع مفهوم الذات تهديدات للفرد قد تؤدى الى الاضطراب الانفعالى . ويذهب «روجرز» الى أن مفهوم الذات يمكن أن يتغير نتيجة للنضج والتعلم ، وعلى ذلك فان ادراك الفرد لذاته ـ من خلال الارشاد النفسى أو العلاج النفسى ـ يخضع لعدة تغيرات تقوده الى صورة أكثر واقعية عن ذاته ، وتحرر الفرد حتى يعمل علي تحقيق ذاته .

ان مفهوم الذات ، بمعنى التنظيم السلوكى الادراكى الانفعالى الذى يتضمن استجابات الفرد نحو نفسه ككل ، انما يمثل متغيرا هاما من متغيرات الشخصية ، بل اننا فى الواقع لا يمكن أن نفهم الشخصية فهما كاملا الا اذا تضمنت هذا المتغير . اننا لا نستطيع أن نفهم سلوك الشخص الظاهرى ، سواء حكمنا على هذا السلوك بانه سوى أو منحرف ، الا فى ضوء الصورة الكلية التى يكونها الفرد عن ذاته . فالوسائل الدفاعية المختلفة ، بما فى ذلك الاشكال المتنوعة للمرض النفسى ، انما هى وسائل للدفاع عن الذات ككل ، وليست وسائل لاشباع دافع جزئى معين بصفة خاصة . كما أن جميع النواحى الاخرى للشخصية من صراع وقلق ودوافع وغيرها ، لا يمكن أن تفهم الا فى ضوء الصورة الكلية عن الذات .

وقد استخدم «سنيج وكومز» (٢٣) مصطلح المجال الظاهرياتى ـ مثل روجرز ـ للاشارة الى البيئة السيكلوجية ، ولتأكيد فكرة مؤداها أن كل سلوك انما يتحدد بالمجال الظاهرياتى للكائن الحى موضوع السلوك . وقسم « سنيج وكومز » المجال الظاهرياتى الى قسمين :

١ ـ الذات الظاهرية Phenomenal

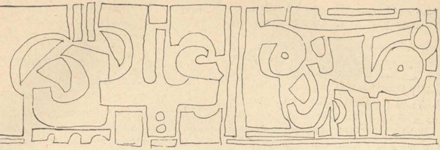
وهى التى تتضمن كل الاجزاء فى المجال الظاهرياتى والتى يراها الفرد كجزء أو خاصية لذاته .

٢ ـ مفهوم الذات Self concept

الذى يتكون من أجزاء للمجال الظاهرياتى تتميز عن طريق الفرد كخصائص محددة وثابتة لذاته . وفى ضوء ذلك ، فان المجال الظاهرياتى هو الذى يحدد السلوك ، ومن هذا المجال الظاهرياتى تتحدد الذات الظاهرية ، وفى النهاية يتميز مفهوم الذات بانه الجانب الاكثر أهمية وتحديدا للمجال الظاهرياتى وللذات الظاهرية من حيث الكيفية التى يتصرف بها الفرد . ويؤكد « سنيج وكومز » ان هناك حاجة أساسية انسانية هى المحافظة على الذات الظاهرية ورفع قيمتها ، وبموجبها نستطيع ان نفهم السلوك الانسانى وأن نتنبأ به .

خاتمة :

بعد هذا العرض الموجز للنظريات المختلفة للشخصية ، ومناقشة وجهات النظر والمدارس الفكرية المختلفة التى تعرضت لبحث هذا الموضوع الحيوى الهام ، يبدو من المعقول ـ من وجهة نظر الكاتب ـ عقد مقارنة سريعة بين أهم النظريات . ولاشك فى أن النظرية لا تعتبر مفيدة الا اذا جعلت هدفها من دراسة الظواهر البحث عن



الاسباب أو العوامل الفعالة التى تعتبر مسئولة عن حدوث تلك الظواهر .

وقد سار « فرويد » فى منهجه متبعا الاسلوب العلمى فى التفكير من حيث ارتباط الاسباب بالمسببات فى علاقات وظيفية تجعل من الثانية محصلة للاولى . كما وجهت نظرية التحليل النفسى الانظار الى الاسلوب التكوينى الذى يبحث فى ثنايا الماضي عن عوامل فعالة فى الحاضر ، ويفسر الحاضر فى ضوء التاريخ التطورى له . ومن شأن هذه النظرة أن تجعل من السلوك والشخصية ظاهرة ديناميكية ، وهى شىء قد أصبح متفقا عليه الآن . ولا يتم استكمال هذا الاسلوب العلمى الا اذا نظرنا الى التاريخ الماضى للشخصية فى صورة أحداث مادية معينة محددة يتعرض لها الفرد فى حياته الاولى وتؤثر على سلوكه مستقبلا . وهذا هو ما فعلته « نظرية التعلم » ، فلقد أرجعت أحداث الطفولة المبكرة الى نظم محددة من الثواب والعقاب والاحباط يتعرض لها الطفل فى حياته الاولى ، وهذه النظم يحددها نوع الثقافة التى يعيش فيها الفرد . وتتمثل هذه النظم فى القيم والاتجاهات والاهداف التى تسود المجتمع وتؤثر فى نوع معاملة الابوين للطفل . ومن شأن تحديد العوامل الفعالة التى تؤثر فى شخصية الطفل وسلوكه أن تفتح آفاقا واسعة أمام البحث العلمى .

ومن الناحية المادية أو الوضعية ، نجد أن النظرية الناجحة هى تلك التى تصنف ظواهرها تصنيفا شاملا مفيدا من وجهة النظر العلمية . والواقع أن أغلب النظريات التى عرضنا لها قد أسهم فى مثل هذا التصنيف لموضوع الشخصية . فنظرية السمات ونظرية التحليل النفسى ونظرية الذات - على سبيل المثال - قد نظرت الى الشخصية من زوايا مختلفة وجاءتنا بمادة يمكن أن توضع فى تصنيف أكثر شمولا مما جاءت به كل نظرية على حدة . هذا بالاضافة الى أن الحقائق التى تعبر عنها هذه النظريات تمثل متغيرات هامة ومفيدة من الناحية العلمية .

واذا نظرنا الى التنظيم الشخصى المفرد على انه تنظيم فريد خاص به ، وفى الوقت نفسه يشترك فيه مع الآخرين فى نواح معينة ، فاننا نستطيع حينئذ الافادة من جميع الحقائق التى أمدتنا بها النظريات المختلفة للشخصية . فنستطيع أن نستفيد من الحقائق التى أمدنا بها منهج التحليل النفسي عن الخبرات اللاشعورية وعن الصراع بين الخبرات المختلفة . ويمكن الافادة من الحقائق التى أمدنا بها منهج السمات عن الصفات المختلفة للسلوك الظاهرى ، كما نستطيع أن نستفيد من نظرية الذات بما وصلت اليه من حقائق عن الذات ، وأخيرا نستطيع أن ننظر الى هذه الحقائق جميعا من وجهة نظر سلوكية كما تشير بذلك نظرية التعلم . وبهذا نتلافى الاخطاء التى قد تجرنا اليها المناهج التى تعتبر الشخصية شيئا جامدا موروثا أو غريزيا ، مما قد يعطل الفهم ولا يساعد على التنبؤ وبالتالى تعوقنا عن أتباع الاسلوب العلمى فى تفسير السلوك .

وعند دراسة الشخصية أو علاجها ، يميل الكاتب الى عدم التحيز لوجهة نظر بعينها ، بل يفضل استخدام الطريقة الانتقائية » (الخيارية Eclectic approach حيث يستفاد من وجهات النظر المختلفة ، على أساس أن الشخصية تتضمن مستويات وظيفية متكاملة من النواحى البيولوجية والسيكلوجية والاجتماعية . وقد استند الكاتب فى هذا الرأى الى خبرة سنوات طويلة فى مجال التأهيل الاجتماعى والمهنى للمعوقين ، حيث تستند الفلسفة الحديثة للتأهيل على « مفهوم الفريق » Team Concept فى علاج الحالات وتأهيلها . فنجد أن « فريق التأهيل » Rehaltrilitation Team يتضمن الخبرات الفنية المختلفة فى نواحى الطب والتوجيه المهنى والارشاد النفسى والعلاج النفسى والخدمة الاجتماعية والعلاج الطبيعى والعلاج المهنى والتدريب المهنى وغيرها . وتدرس حالة المعوق دراسة مستفيضة على أساس من التعاون والتنسيق بين الخدمات المختلفة ، ولا توضع خطة تأهيل

الحالة الا فى وجود التخصصات الفنية المختلفة ، كما لا تنفذ الخطة الا عن طريق التعاون والتنسيق بين هذه الخدمات .

وفى نهاية المقال يرجو الكاتب أن يكون قد وفق فى عرض الاطار النظرى لدراسة الشخصية بما تضمنه من وجهات نظر مختلفة ، أملا أن تتاح الفرصة لعرض بعض الدراسات التطبيقية للشخصية فى مجالات الحياة المختلفة. فاننا فى هذه المرحلة من التطور فى مجتمعنا نحتاج الى دراسات مستفيضة فى مجال العلوم الانسانية تستهدف توافق الفرد والبيئة بما يحقق لنا مجتمع الكفاية والعدل، مجتمع العمل وتكافؤ الفرص ، مجتمع الانتاج والخدمات .

سيد عبد الحميد مرسى

(١) محمد عماد الدين اسماعيل ، الشخصية « والعلاج النفسى » ١٩٥٩ ، ص ٣ - ٤ .

(2) F.K. Berrier : Comment and Cases on Human Relations, 1951, pp. 4-5.

(3) Ross Stagner : Theories of personality, in Benjamin B. Wolman (ed.), Handbook of Clinical Psychology, 1965, pp. 277-280.

(٤) مصطفى فهمى ، على النفس الاكلينيكى . ١٩٦٧ ، ص ٤٦ - ٤٧ .

(٥) محمد عماد الدين اسماعيل ، المرجع السابق له ص ١٣ - ١٤ .

(٦) المرجع السابق .

(٧) مصطفى فهمى ، علم النفس الاكلينيكى .

(8) K. Lewin : **Dynamic Theory of Personality,** 1935, **Principles of Topological Psychology,** 1936, and : **Field Theory in Social Sciences,** 1951.

(9) Gordon W. Allport : **Personality ! A Psychological Interpretation,** 1937, **Becoming Basic Consideration for a Science of Personality,** 1955, and**Patterns and Growth in Personality,** 1961.

(10) K. Goldstein, **The Organism,** 1939.

(11) A.H. Maslow : **Motivation and Personality,** 1945; and : **Toward a Psychology of Being,** 1962.

(12) H.J. Eyesenck, The Structure of Human Personality, 1960.

(13) G.H. Freeman, The Energetics of Human Behavior, 1948.

(14) S. Freud, **An Outline of Psychoanalysis,** 1949. E. Jones, **The Life and Works of S. Freud,** 1957.

(15) A. Adler, **The Practice and Theory of Individual Psychology,** 1927 ; and, Understanding **Human Nature,** 1927.

(16) Carl G. Gung : **Modern Man in Search of a Soul,** 1937 ; and, **The Integration of The Personality,** 1939.

(17) R. Rank : The Trauma of Birth, 1929 ; and, Will Therapy and Truth and Reality, 1945.

(18) K. Horney : The Neurotic Personality of our Time, 1937 ; and Neurosis and Human Growth 1950.

(19) E. Fromm : Escape from Freedom, 1941 ; Man for Himself, 1947, and, The Sane Society, 1955.

(20) H.S. Sullivan : Conceptions of Modern Psychology, 1953 ; and, The Interpersonal Theory of Psychology, 1953.

(21) J. Dallard and N. Miller, Personality and Psychology, 1950.

(22) C. Rogers ; «Significant Aspect of Client-Centered Therapy». **Amer. Psychologist,** 1946, I, 415-422 ; and «Client-Centered Therapy : Its Current Practice, Implications, and Theory», 1951.

(23) A. Combs and P. Snygg ; Individual Behaviour, 1949.

الاتجاهات المعاصرة للتعليم العام فى الاتحاد السوفيتى

د. محمد منير مرسى

تعتبر الامبراطورة كاترين الثانية - من الناحية التاريخية - أول من أسس نظام التعليم الحكومى الروسى عام ١٧٨٣ • وكان تعليما مدنيا مجانيا مشتركا بين البنين والبنات وعاما لكل أفراد الشعب بدون تمييز • ثم قام القيصر الاسكندر الاول فى سنة ١٨٠٢ باعادة تنظيم التعليم على غرار ما تصوره كل من كومنيوس Comenius وكوندرسيه Condorcet عن المدرسة الموحدة• وقد تكون النظام التعليمى آنذاك من المدرسة الابتدائية والمتوسطة والثانوية وكانت مجانية وعامة للجميع بل وكانت أول مدرسة ديمقراطية موحدة école unique فى أوربا • لكن هذا النظام لم يدم طويلا فقد قام القيصر نيقولا الاول فى سنة ١٨٢٩ باعادة تنظيم التعليم على أسس طبقية وحرم التعليم الثانوى على الطبقات الدنيا والفقيرة وكان هناك نظامان أحدهما للعامة والآخر للخاصة • واستمر ذلك الوضع مدة طويلة حتى قيام الثورة الشيوعية عندما قامت الحكومة السوفيتية فى سنة ١٩١٨ بانشاء المدرسة الموحدة على أسس ديمقراطية من التعليم المدنى المشترك المجانى فى كل المراحل • وقد حقق التعليم فى الاتحاد السوفيتى تقدما كبيرا فى السنوات الاخيرة لا سيما بعد موت ستالين •

وتقوم النظرية التربوية التى يعتمد عليها التعليم فى الاتحاد السوفيتى على أساس الفلسفة الماركسية التى أرسى دعائمها كل من كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) وفريدريك انجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) وفلاديمير لينين (١٨٧٠ - ١٩٢٤) وهى الفلسفة التى تستمد أصولها من « جدلية هيجل » •

وقد أعطى ماركس أهمية كبرى للعالم المادى ويتفق مع ماذهب اليه أنجلز من أن الاسباب الحقيقية للثورات والتغير الاجتماعى تتمثل فيما يترتب من نتائج على عملية الانتاج والتبادل الاقتصادى • وهذه هى فكرة أو مبدأ « الحتمية الاقتصادية » Economic Determinism



أو الاعتقاد بأن مجرى التاريخ بما في ذلك نشأة وتطور المؤسسات يعتمد على مدى تأثير البيئة الاقتصادية على احتياجات الانسان الاقتصادية . وقد تطورت عقيدة أو مبدأ « الحتمية الاقتصادية » على الاساس الديالكتيكي أو الجدلي . ورفض ماركس وأنصاره فكرة المادية الآلية أو الميكانيكية التى أثرت وتأثر بها بعض علماء القصر الفيكتوري **ولم يتجاهل ماركس وأنصاره حرية الانسان فقد اعترفوا بأن الانسان صانع تاريخ نفسه الا أن حريته محدودة بظروف بيئته وهى ما ليست من اختياره** . وتعتقد الجدلية المادية بامكانية وجود مجتمع كامل مثالى على الارض وهو المجتمع الذى تنعدم فيه الطبقات وليس المجال هنا مجال شرح النظرية الماركسية . ان ما يعنينا هو ما سبق أن أشرنا اليه من قيام النظرية التربوية السوفيتية فى اطار الفلسفة الماركسية التى تعنى التزاما تاما بالمبادىء التى وضعها روادها الثلاثة الاول الذين سبقت الاشارة اليهم . وفى تفسير ذلك يقول كالينين Kalinin وهو من رؤساء الجمهورية السابقين للاتحاد السوفيتي : « ان المبادىء الشيوعية فى صورتها الاساسية انما تعنى مبادىء المثقفين والشرفاء والتقدميين من البشر . انها الحب للوطن الاشتراكى والصداقة والانسانية والامانة انها الحب للعمل الاشتراكى ولكثير من المبادىء الرفيعة الاخرى التى يفهمها كل العالم . ان غرس هذه المبادىء وجنى ثمارها يمثل أهم مكونات التربية السوفيتية » .

ويؤكد كل من يسيبوف Yesipov وجونشاروف Goncharov ضرورة تعليم التلاميذ كمواطنين سوفيتيين وفى شرح ذلك يقولون : « **ان الوطنية السوفيتية تتمثل فى الولاء والاخلاص التام للحزب الشيوعى وفى الاستعداد الكامل لخدمة نهج لينين وستالين** » .

وقد تنبه قادة الاتحاد السوفيتي منذ البداية الى أهمية التعليم فى احداث التغيير الفكرى والاجتماعى المطلوب وبناء المواطن السوفيتي الجديد وكانت

الأمية من أهم المشكلات التى واجهوها بعد الثورة وكان ما طرأ على الاتحاد السوفيتى من ظروف لا سيما الغزو الالمانى سنة ١٩٤١ من عوائق التقدم لكن السوفيتيين أفاقوا من كبوتهم بشجاعة وكان التقدم الذى أحرزوه فى كل من التعليم العام والفنى والعالى مثار دهشة واعجاب ٠

وفى السنوات الاولى للحكم السوفيتى كانت المدارس تجرب الافكار الحديثة التى اشتقت من الديمقراطية الغربية فكانت تستخدم طريقة دالتون Dalton plan عن الدراسات الفردية أو التعيينات وكان هناك اهتمام كبير بأفكار ومشروعات جون ديوى John Dewey وكلباترك William Kilpatrick وعندما تسلم ستالين زمام السلطة حارب هذه الافكار والتجارب وعاد بالتربية الى الطريقة التقليدية فى التعليم وطرائق فترة ما قبل الثورة ٠

المصادر الرئيسية للنظرية التربوية السوفيتية :

تعتبر كتابات كل من ماركس ولينين وكروبسكايا وبافلوف وماكارنكو المصادر الرئيسية المثلة للنظرية التربوية السوفيتية ٠

فقد اهتم ماركس فى كتابه « رأس المال » بأهمية الانتاج والعمل فى العملية التربوية فاحترام العمل وتكوين الاتجاهات الصحيحة نحوه يعتبر من أهم الاسس الاخلاقية للتربية السوفيتية ان الحياة نفسها تتركز حول العمل ويجب أن تتأكد دائما أهمية العمل وقيمته ٠ ويشير ماركس الى روبرت أوين R. Owen الانجليزى ومدرسة مصنعه المشهورة ويقول ان كل العمليات التربوية الحقيقية تمتد بجذورها الى العمل المنتج وقد اهتم لينين أيضا بالجوانب الانتاجية والاقتصادية فى العملية التربوية واهتم أيضا بتربية النشء على الأسس العقائدية الجديدة وفى شرح ذلك تقول كروبسكايا زوجته « لقد اهتم لينين اهتماما كبيرا بتنشئة الاجيال الصاعدة ونظر الى المدرسة على اعتبار أنها أداة أو وسيلة لاعادة تربية هذه الاجيال مشبعة بروح الشيوعية » ٠

وتقوم النظرية التربوية السوفيتية أيضا على أساس الفصل بين الدين والدولة٠ وفىذلك يقول كالبنين : « ان بين الجيل القديم من رجالنا أناساً دينيين يحملون الصلبان ويترنمون بصلواتهم والاجيال الناشئة تسخر منهم ٠ يجب أن نتذكر أننا لا نضطهد أحدا لدينه وانما نعتبر ذلك تخلفا نحاربه بالوسائل التربوية » ٠

والمصدر الآخر للنظرية التربوية السوفيتية يتمثل فى آراء ووجهات نظر بافلوف Pavlov الفسيولوجية التى تعطى لأثر العوامل البيئية فى نمو الفرد وتكوينه أهمية أكبر من العوامل والقدرات النظرية ولذلك لا يؤمن المربون السوفيتيون بقيمة اختبارات الذكاء لا سيما بعد التجربة المريرة عندما طبقت بعض هذه الاختبارات فى بعض المناطق غير الروسية وفى وسط آسيا وكشفت عن تخلف هذه المناطق ٠ وقد أثارت هذه النتائج جدلا عنيفا بين الساسة والمربين السوفيتيين على السواء ٠ فالمعروف ان اختبارات الذكاء تكون مشبعة بالعوامل الثقافية ٠ ولذلك يعتبرون اختبارات الذكاء وسيلة برجوازية تساعد على تدعيم التمايز الطبقى ٠

وأخيرا ينبغى أن نشير الى ماكارنكو وآرائه التربوية من خلال النظام والجماعية ٠ وعلى الرغم من الشهرة الكبيرة التى حظى بها ماكارنكو فانه من الصعب أن نرى له فلسفة تربوية متكاملة ٠ وفى كتابة مشكلات التعليم السوفيتى نجده يركز على فكرة النظام والعقاب وفكرة الجماعية ٠ الا أنه ينبغى أن نتذكر ـ من ناحية أخرى ـ أن من أهم المشكلات التى واجهها نظام الحكم السوفيتى منذ البداية الى جانب مشكلة الامية مشكلة ملايين الاطفال المشردين بلا مأوى نتيجة الاضطرابات والحرب الاهلية التى أعقبت الثورة وضرورة العناية والاهتمام بتربية هؤلاء الاطفال وفى هذا المجال بالذات حقق ماكارنكو شهرته التى لا تنطفىء فى « النظام » و « الجماعية » ٠

خروشوف والاصلاحات التعليمية الحديثة :

يرتبط اسم خروشوف باسم الاصلاحات التعليمية التى صدر بمقتضاها قانون ٢٤ ديسمبر سنة ١٩٥٨ والذى بدىء فى تطبيقه فى العام التالى ٠ ومع أن خطة الاصلاح أعدتها أكاديمية العلوم التربوية للاتحاد السوفيتى الا أن ارتباطها باسم خروشوف جاء نتيجة الخطاب الذى ألقاه قبل ذلك فى مؤتمر الشبيبة (الكوسمول) فى ابريل ١٩٥٨ وعبر فيه عن أهم معالم خطة الاصلاح وأعقب ذلك مقالة طويلة له فى جريدة

« البرافدا » في ٢١ سبتمبر ١٩٥٨ • وكانت أهم اتجاهات الاصلاح التعليمي العدول عن فكرة مد سن الالزام من سن السابعة حتى الثامنة عشرة بدلا من سن السابعة حتى الخامسة عشرة ذات العشر السنوات وذلك لاعتبارها فكرة غير ذات العشر سنوات وذلك لاعتبارها فكرة غير عملية أو واقعية •

ومنذ عام ١٩٥٦ كان هناك اتجاه ينادى بضرورة افساح المجال فى مناهج المدرسة ذات العشر السنوات للأنشطة العملية والتدريب العملى للاعداد للحياة وللظروف الاقتصادية والاجتماعية المتغيرة • وعملت بالفعل تجارب منذ ذلك الحين فى كثير من المدارس ذات العشر الفصول على نطاق تجريبى واعتمد القانون الجديد على نتائجها • ولذلك فان المدرسة ذات العشر السنوات ألغيت بالتدريج ليحل محلها المدرسة ذات الثمانية فصول وهى المدرسة الالزامية ما بين سن السابعة والخامسة عشرة •وفيها تطبق المناهج الدراسية الجديدة • وتسمى هذه المدرسة مدرسة التعليم العام والعمل والدراسات البوليتكنيكية •

وهى تنقسم الى قسمين :

(أ) القسم الأول : وهو المرحلة الابتدائية وتتكون من أربع سنوات من سن ٧ ــ ١١ • وفيها تتركز الدراسة حول دراسة اللغة القومية أو الروسية ويخصص لها ١٢ ساعة أسبوعيا فى خطة الدراسة فى الثلاث السنوات الاولى تنقص الى عشر ساعات فى السنة الرابعة • وتحظى الرياضيات باهتمام كبير على مدى الأربع السنوات • وفى السنة الرابعة يدرس التاريخ والطبيعة Nature وهى مزيج من دراسة الجغرافيا والعلوم الطبيعية •وتشمل خطة الدراسة على ساعتين أسبوعيا طيلة الاربع سنوات للتدريب على العمل وفى السنتين الاخيرتين تخصص ساعتان أسبوعيا على الاقل لما يسمى بالعمل النافع اجتماعيا أو « العمل ذى النفع الاجتماعى » • ويتكون التدريب على العمل فى هذه المرحلة من العمل اليدوى المتنوع وجمع المحاصيل الزراعية • ويدرس الرسم والموسيقى والغناء والتربية الرياضية طيلة السنوات الاربع وتحتل المادتان الأوليان ساعتين أسبوعيا أما المادة الاخيرة فيخصص لها ساعة أسبوعيا فى خطة الدراسة •

(ب) القسم الثانى : وهى المرحلة الأولى من المدرسة الثانوية ومدتها أربع سنوات من سن ١١ ــ ١٥ تمتد من الصف الخامس حتى الصف الثامن على اعتبار انها امتداد للمدرسة الابتدائية •

وبهذا يتشابه نظام التعليم السوفيتى حتى نهاية هذه المرحلة تشابها تاما مع نظام التعليم فى انجلترا من حيث فئات العمر (٧ ــ ١١ ، ١١ ــ ١٥) ومدة الدراسة (أربع سنوات ابتدائى وأربع سنوات مرحلة ثانوية أولى) •

وطول فترة الالزام من سن ٧ الى ١٥

ويدرس فى السنة الاولى من هذه المرحلة أى الصف الخامس مادة الجغرافيا بدلا من الطبيعة Nature ويخصص لتدريسها حصتان (ساعتان) أسبوعيا • وتدرس العلوم البيولوجية ويخصص لها ساعتان • وتدرس لغة أجنبية فى هذه المرحلة ويخصص لها أربع ساعات أسبوعيا فى السنة الاولى تنقص الى ثلاث ساعات فى السنوات الثلاث التالية • أما التدريب على العمل فيزداد نصيبه فى الخطة بواقع ثلاث ساعات أسبوعيا • وعلى كل تلميذ أن يعمل لمدة أسبوعين فى نهاية كل دورة فى المؤسسات الصناعية • ويدرس الادب أول ما يدرس فى هذه المرحلة ويخصص له ما بين ساعتين أو ثلاث ساعات أسبوعيا • وأضيف الى السنة السادسة تدريس الطبيعيات بمعدل ساعتين أو ثلاث أسبوعيا • أما تدريس اللغة الروسية فيخصص له ست ساعات فى السنة الخامسة تنقص الى خمس فى السنة السادسة ثم الى ثلاث فى السابعة ثم الى ساعتين فى السنة الثامنة • وتدرس الكيمياء فى السنة السابعة والثامنة بمعدل ساعتين أسبوعيا وكذلك الرسم الميكانيكى ويخصص لتدريسه ساعة أسبوعيا •

وقد أكد خروشوف فى مقالته بجريدة « البرافدا » أهمية قيام كل تلميذ بعد انهاء السنة الثامنة وهى نهاية سن الالزام بالاشتراك فى الأعمال ذات النفع الاجتماعى فى المؤسسات والمزارع الجماعية وغيرها من مواقع العمل والانتاج • وتقدم للتلاميذ تسهيلات لمواصلة



دراستهم عن طريق التحاقهم ببعض المدارس كطلبة غير متفرغين • ويؤهل النجاح فى هذه الدراسة للالتحاق بالتعليم العالى والمعاهد العليا والجامعات •

أما المرحلة الثانية من المدرسة الثانوية فهى تتكون من ثلاث سنوات ويلتحق بها بعض التلاميذ الذين أنهوا المرحلة الأولى • وهذه المرحلة توجد فى نطاق المدرسة الثانوية الكاملة ذات الاحدى عشرة سنة التى توجد فى المدن الكبيرة تمييزا لها عن المدرسة السابقة وهى المدرسة الثانوية غير الكاملة وذات الثمانية سنوات التى تنتشر فى الريف • ويمكن للتلميذ الذى أنهى المدرسة ذات الثمانية سنوات أن يلتحق بالمدرسة ذات الاحدى عشرة سنة • وهدف هذه المرحلة مساعدة التلميذ على استكمال تعليمه العام وحصوله على مؤهل فى فرع من فروع الانتاج والصناعة وفى هذه المرحلة تخصص اثنتا عشرة ساعة اسبوعيا أى ثلث خطة الدراسة للمواد التقنية Technical والتدريب النظرى والعملى فى الانتاج الصناعى • وتخصص أربع ساعات أسبوعيا لتدريس الرياضيات وأربع ساعات فى السنتين الاولين وساعتين فى السنة الاخيرة لتدريس الكيمياء • وتخصص ثلاث ساعات أسبوعيا لتدريس الادب وساعتان وثلاث وأربع فى السنوات الاولى والثانية والثالثة على التوالى (أى من الصف التاسع الى الحادى عشر) لتدريس التاريخ ويخصص ثلاث ساعات أسبوعيا فى السنة الأولى فقط لدراسة الأحياء والعلوم البيولوجية وكذلك تخصص ساعتان أسبوعيا فى السنة الاولى للرسم الميكانيكى • ويخصص للفلك ساعة أسبوعيا فى السنة الثانية وللاقتصاد والجغرافيا ساعتان فى السنة الثانية والثالثة • وأخيرا يخصص لدستور الاتحاد السوفيت ساعتان أسبوعيا فى السنة الاخيرة •

التربية البوليتكنيكية :
Polytechnical Education

يستند تنظيم التعليم العام فى الاتحاد السوفييتى على أساس من التربية الشاملة أو البوليتكنيكية فى مدرسة موحدة تتشابه فى اتجاهها العام مع المدرسة الشاملة Comprehensive School فى انجلترا والولايات المتحدة الامريكية وكندا وكثير من الدول الأوربية التى تأخذ بفكرة المدرسة الموحدة •

وقد سبق أن أشرنا الى اهتمام النظرية التربوية السوفيتية باكساب الفرد الاتجاهات السليمة نحو العمل واحترامه وتقديره • وهذا يستلزم بالطبع المعرفة بطرائق الانتاج والمهارات الفنية وأسسها النظرية وهذا يعنى أن يكون التعليم ممتزجا بالعمل المنتج أو بالعمل ذى النفع الاجتماعى، أو بعبارة أخرى يعنى سد الهوة او الفجوة بين التعليم العام النظرى والتدريب المهنى والعملى • وهو أهم ما نحتاج اليه نحن فى اعادة بنياننا التعليمى اذا أردنا أن نخلصه مما يعانيه من النظرية والجفاف • وتقوم التربية الشاملة أو البوليتكنية فى الاتحاد السوفيتى على سد هذه الثغرة وهى التربية التى تجمع بين الجوانب المعرفية المختلفة • وهى لا تعنى تعليما مهنيا أو فنيا فقط وانما هى نوع من التربية المتنوعة أو ما يعرف أحيانا بالتربية الحرة • وهى تشمل مواد نظرية عامة ومواد فنية عامة وهى غالبا مواد تتمثل فى الطبيعة والكيمياء والرياضيات والجغرافيا والعلوم الطبيعية والرسم الميكانيكى وغيرها من المواد التى يكتسب

التلميذ عن طريقها المعرفة الاساسية اللازمة فى كل ميدان من ميادين الصناعة والزراعة • وفى ممارسة التلميذ لنشاطه فى مصنع المدرسة ومعاملها وكذلك فى تدريباته بالمصانع والمزارع الجماعية والحكومية (الكلخوزات والسوفخوزات) يتعلم تطبيق النظرية على العمل • وتتضمن التربيةالبوليتكنيكية المعرفة باهم الفروع الرئيسية للاقتصاد والعمل فى الانتاج والصناعة • وعلى مدى الاحدى عشرة سنة التى تمتد اليها التربية البوليتكنيكية فى المدرسة الثانوية الكاملة نجد أن النسب التى تخص كل مجموعة من المواد وهو ما يعكس أهميتها النسبية فى خطة الدراسة الاسبوعية كما يلى :

٣٦٪ للدراسات الانسانية و ٣٢ر٥٪ للمواد العامة (الرياضيات والعلوم) و ٢١٪ للتدريب اليدوى والتجارب والانتاج والمهارات الفنية الهامة و١٠ر٥٪ للتربيةالفنية والتربية الرياضية •

وفى هذا الاطار هناك عدة مبادىء معينة أساسية يهتم بتعليمها كجزء من التعليم أو التربية البوليتكنيكية منها :

أولا : هناك المبادىء الاقتصادية والاجتماعية للانتاج الاشتراكى مثل الملكية العامة لوسائل الانتاج وتخطيط التنمية الاقتصادية وزيادة الطاقة الانتاجية وحماية مصالح العمال •

ثانيا : هناك المبادىء الفنية والعلميةالاقتصادية التى تتضمن التطبيق الواسع للعلوم على الصناعة واكتشاف طرائق جديدة للانتاج وتطويرالتشغيل الذاتى أو الآلى •

ثالثا : هناك ما يتعلق بالتنظيم والجوانب العملية الاقتصادية التى توضح أثر تحول طرائق الانتاج بالنسبة للعمل من العمل الفردى الى الانتاج الجماعى • والمبادىء الهامة التى تتمثل فيها هذه المبادىء هى انتاج الطاقة التى يعتبرها لينين من الخطوات الهامة نحو الشيوعية وكذلك الانتاج الكيميائى والزراعى •

ويقوم التعليم أو التربية البوليتكنيكية بواجبين أساسيين :

(أ) العمل على رفع وزيادة الانتاج بتدريب العمال من أجل عالم صناعى جديد ومتغير •

(ب) ترقية وتنمية النمو المتكامل للفرد حتى يستطيع أن يسهم فى بناء المجتمع ويستطيع أن يستمتع بوقت فراغه الذى سيزداد باستمرار مع التوسع فى استخدام التشغيل الذاتى أو الآلى •

محمد منير مرسى



سيكوتوري ..
والشخصية الأفريقية

لمعى المطيعى



فى ٢٣ نوفمبر من عام ١٩٧٠ جاء صوت « أحمد سيكوتورى » عبر الاثير يعلن للعالم أن غزوا رجعيا استعماريا يهدد العاصمة (كوناكرى) وكان شعبنا قد شاهده واستمع اليه فى ٢٣ يوليو من عام ١٩٦٤ ، فى احتفال الاتحاد الاشتراكى العربى بذكرى ثورتنا ٠٠ وعرفناه محدد الهدف واضح الرؤية ٠

وفى (غينيا) تعرفه مؤتمرات (حزب غينيا الديموقراطى) محاضرا ٠٠ ويستمع اليه المكتب السياسى شارحا لأهداف الثورة الافريقية ٠

ومن مجموع هذه المحاضرات والاحاديث والخطب، توالى دور النشر فى أكثر من بلد ، اصدار الكتب التى تحمل اسم « سيكوتورى » ٠٠ ومنها (غينيا وتحرر افريقيا) و (المثقفون والعمل الثورى) و (نحو صبغة افريقية كاملة) و (تجربة غينيا الثورية) وغيرها ٠

فاذا وجد القارىء تداخلا بين هذه الكتب جميعها فذلك لأن دور النشر تعطى أكثر من عنوان لمحاضرات الرئيس « أحمد سيكوتورى »وأحاديثه وتصريحاته ٠

والمؤكد أن القارىء سيجد عبارات كثيرة تتكرر بذاتها فى أكثر من محاضرة وفى أكثر من حديث

● ان غينيا لايمكن أن تشعر بالاطمئنان اذا لم تتحرر افريقيا باسرها .

● الزعيم الحق هو ذلك الزعيم الذى ينسجم تفكيره ومعنى وجوده وسلوكه الاجتماعى وأهدافه انسجاما كاملا مع خصائص شعبه .

● الشرط الاول الذى تتطلبه الديموقراطية هو الحرية .. على مستوى الوطن يكون التحرر من الاستعمار .. وعلى مستوى المواطن تكون حرية الارادة والمساواة .

(أحمد سيكوتورى)

وفى أكثر من خطاب مثل : (الشخصية الافريقية ·· العودة الى افريقيا ·· الاصول الافريقية ·· البحث عن حلول افريقية ·· التراث الافريقى ·· الضمير الافريقى ·· رد الاعتبار لافريقيا ·· الروح الافريقية ·· الثقافة الافريقية ·· الانسان الافريقى ·) وعبارات أخرى كثيرة تؤكد جميعها حرص « سيكوتورى » على بلورة الشخصية الافريقية ·

ويتضح هذا الخط العام فى برنامج (حزب غينيا الديموقراطى) وفى الدستور وبرامج التعليم واعادة البناء الاقتصادى وفى الاتجاه العام لدولة (غينيا) ·· أكثر من هذا ، نلمس الاعتزاز بالبيئة الافريقية

فى كلام سيكوتورى ، فندرك أن أسلوبه نبت من البيئة الافريقية الخالصة ، فالتشبيهات والاستعارات مستمدة من أرض أفريقية ، والعبارة بسيطة بساطة شعبها ·· والفقرة التالية من محاضرة **لسيكوتورى** فى **كوناكرى** عام ١٩٥٩ :

« لقد قدمنا لكم هذا الحزب منذ اثنى عشر عاما مضت ، قدمناه كمجرد بذرة · وقلنا لكم وقتذاك أنه ينبغى أن توضع البذرة فى الظروف الملائمة ، فى أفضل الظروف التى تساعد على اخصابها ، وعلى الانتاج الوفير · وقلنا أيضا اننا وضعنا بذرتنا هذه فى أيدى شعب غينيا ، وطلبنا من جميع شباب هذه البلاد أن يتسلحوا بالنبال ليدافعوا عن هذه الشجرة الصغيرة ، ويحموها ، حتى لا تستطيع الطيور المؤذية أن تسلبنا أوراقها وثمارها · وطلبنا من جميع النساء اللواتى تعشن على أرض غينيا أن تجلبن الماء صباحا ومساء لتغذية هذه الشجرة ·· واليوم وقد اكتمل نمو الشجرة ، جاء العمال والفلاحون والرجال والنساء ليحيطوها بسياج متين يحميها من الحيوانات المفترسة ·· هذا وقد ذكرنا أثناء المؤتمرات العديدة أن هذه الشجرة مثل الحق ، فينبغى للشعوب أن تدرك الحق ، وحالما تنجح هذه الشعوب فى تمييز الحق عن الباطل فانها أن تحيد عن الحق أبداً · »

وهكذا فى صورة بسيطة يقدم « سيكوتورى » أفكارا سياسية عميقة ·· الحزب هو الشجرة اشترك فى انمائها وتغذيتها الشعب من عمال وفلاحين ورجال ونساء ·· والحزب هو شجرة الحقيقة التى يعتمد عليها فى تنفيذ المخطط كله ·

حزب غينيا الديموقراطى :

فى غينيا حزب واحد هو (حزب غينيا



الديموقراطى) ويشرح « سيكوتورى » هــدا الوضع بقوله :

« ان الوحدة السياسية ليست هدفا نهائيا انها مجرد وسيلة لايجاد حركة تقدمية ،ووسيلة لصيانة تلك الحـركة ٠٠ ان حزب غينيا الديموقراطى حركة قومية تضم كل من يناضل ضد الاستعمار ويريد أن يسهم فى بنـاء دولة ديموقراطية ٠ وهو حركة شعبية تربط كل جماهير الشعب ٠ ويسير الحزب على أسلوب علمى ، عماده تحليل المواقف التى تنشأوتحليل أهدافها وأشكالها ثم يحرص الحزب على تحويل قراراته الى أعمال ٠ فالعمل غذاء العقل ،والعمل يزيد من خصوبة أفـكار الحزب ٠ وفى لائحة الحزب مبدأ النقد والنقـد الذاتى لأنه بدون النقد والنقد الذاتى لا يمكن تحديد ما هـو صواب وما هو خطأ ، كما يكون من المستحيل مقاومة أعداء الحزب الذين يستخدمونه فى أغراض مخالفة تماما لأهدافه ٠

تحرير افريقيا بأسرها :

ثم يشرح « سيكوتورى » أن الاحزاب ثلاثة ٠٠ الاول للماضى وأتباعه (لا يكفون عن ترديد : هذا ما قلناه عام ١٩٠٠ ٠٠ ولا يقولون ٠ هذا مانفعله اليوم أو هذا ما سنفعله غدا) والثانى للحاضر ، وينشغل أتباعه بالمشاكل اليومية ٠٠ والثالث للمستقبل ويرسم خطوطا لماينبغى أن يفعل ٠٠ وبعد أن يوضح أن حزب غينيا الديموقراطى هو حزب المستقبل والحاضر والماضى يقول :

« ان الهدف الرئيسى هو تحرير افريقيا باسرها اذ أن غينيا لا يمكن أن تشعر بالاطمئنـان اذا لم تتحرر افريقيا بأسرها ٠٠ وهى التى تسـجل ألم شعوب افريقيا المستعمرة وعلينا أن ندفع الألم عن روح الافريقى وجسده » ٠

ولهذا فان دستور غينيا لا يشتمل على مشاكل غينيـا وحدها ، بل يشـتمل على المشاكل الافريقية ومشاكل الانسان الافريقى عموما ٠٠٠ ودور غينيا لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير (تحرير الضمير الافريقى) تحريرا شاملا و (رد الاعتبار للانسان الافريقى) ٠

الشخصية الافريقية :

ويمضى « سيكوتورى » ليؤكد :

« ان كل افريقى ينبغى أن يدرب نفسـه بحزم ، على أن يكون أداة فى خدمة الشعب ٠٠ وعليه أن يعود الى المصادر الثقافية والادبيـة الافريقية ، وأن يسترد ضميره ، ويغير أفكاره ، ويعدل أعماله بحيث تتناسب مع القيم الافريقية ، والثورة لا يمكن أن تهدف على الاطلاق الى ايجاد حل وسط بين شـخصيتين مختلفتين ٠٠٠ بين الشخصية الافريقية وشخصية الدول الاستعمارية ٠٠ وان محاولة ايجاد مجتمع عن طريق التوفيق بين الشخصية الافريقية ودول العالم الاستعمارى ليست سوى محاولة تتعارض مع كل الحقـائق الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ٠٠ وينبغى تأكيد الشخصية الافريقية التى لا يمكن بدونها أن نجد طريق الانطلاق ومبادىء التطور وقوانينه الصحيحة » ٠

الثقافة والشعب :

ودراسة أفكار « سيكوتورى » فى هذا المجال توضح أنه يرسم دائما نموذجا للقائد السـياسى المثقف الذى يربط بوعى كامل بين الثقـافة والموقف السياسى ، فالثقافة لا يمكن فصلها عن الشعب ، ولذلك فان الزعيم السياسى الذى يحوز ثقة الشعب ينبغى أن يدافع عن القيـم الثقافية للشعب ٠



« فالزعيم الحق هو ذلك الزعيم الذى ينسجم تفكيره ومعنى وجوده وسلوكه الاجتماعى واهدافه انسجاما كاملا مع خصائص شعبه • ومن واجبه أن يحافظ على الصلة الطبيعية الوثيقة بين عمله السياسى وبين الثقافة الخاصة لشعبه ، وهو لا يستطيع أن يؤثر فى الشعب اذا لم يكن مرتبطا بالقواعد والقيم التى تحكم سلوك الشعب وتؤثر فى تفكيره » •

وهذه القواعد والقيم تختلف من منطقة الى أخرى ، ومن هنا جاء اختلاف الثقافات •• والى جانب الحالة المادية التى يوجد عليها شعب من الشعوب فان حالته الفكرية والفلسفية والاخلاقية تعطى لثقافته شكلا خاصا فى التعبير ، ومعنى مميزا لها •

« ولكن اعتقاد شخص معين بأن شعبه أو فنه أو ثقافته تملك وحدها القيم الاخلاقية ، وبأن الحقيقة لا توجد فى أى مكان آخر سوى وسطه القومى أو العنصرى أو الثقافى ، هو من قبيل الاوهام الزائفة والمعتقدات الباطلة من أساسها • ان كل الاكتشافات الانسانية وكل المحصول الفكرى وتطور العلوم ليست ملكا خاصا لأحد بل هى نتيجة للتطور الانسانى العام وليس لأى شعب الحق فى ادعاء احتكاره » •

وهكذا يحرص « سيكوتورى » على بيان الجانب الانسانى فى الثقافة بعد أن ركز على الشخصية الافريقية كمحاولة لوثبة جديدة ضد الميراث الاستعمارى •• اذ أن الاستعمار أظهر مهارة فائقة فى تحطيم الشخصية القومية الافريقية ، وأوجد لدى كثيرين من المثقفين الافريقيين (عقدة النقص) ووصل الامر الى حد التأثير على الكثيرين بأن ذهب بعضهم الى ترديد أن الوسيلة الوحيدة للحصول على العلوم الحديثة تتمثل فى التنكر للقيم الاخلاقية والفكرية والثقافية لبلادهم • ولم يكن من باب المصادفة المجردة أن يبلغ الاستعمار أوج قوته واتساعه بذات الوقت الذى راجت فيه نظرية (العقلية البدائية) التى نادى بها « ليفى بريل » •• فالاستعمار كان يمثل عقدة الاستعلاء والشعور بالتفوق الاخلاقى والفكرى والثقافى ازاء الشعوب المستعمرة •• ويزعم أنه جاء لتعليم الشعوب الافريقية ورفع مستواها الثقافى والاجتماعى •

الثقافة والشخصية الافريقية :

وبشكل حاسم يتصدى سيكوتورى لهذه المزاعم : « يجب علينا أن نفضح هذه النزعة الزائفة التى تقول اننا مدينون للاستعمار بمحصول ثقافى فرض علينا على حساب ثقافتنا الخاصة ، ان جميع الثقافات تتبع فى تطورها الداخلى قانونا خاصا بها ، فلا يمكن لأى ثقافة أن تزعم بأنها أسمى وأفضل من غيرها • ثم يجىء دور الجهود المتواصلة لايجاد الطريق الخاص للتطور والازدهار اذا أردنا أن يتم تطورنا وازدهارنا دون مساس بشخصيتنا الافريقية • ومن هنا تجىء أهمية الانعطاف نحو القوى التى تعبر بصدق عن الحاجات الحقيقية • فالفلاح البسيط فى قرانا يحمل مميزات افريقية أصيلة أكثر من المحامى أو الطبيب فى المدن الكبرى • والواقع أن ذلك الفلاح الذى حافظ على نقاء شخصيته وطبيعة ثقافته هو أقوى شعورا وأحسن ادراكا من غيره لحاجات افريقية الحقيقية •

العودة الى افريقيا

ففى الكتب التى أشرنا اليها فى صدر المقال والتى تعنى بمنهج تفكير « سيكوتورى » نجده يعتبر أن أيسر طريقة لحل المشاكل ، هى أن يضع



لها حلولا افريقية ، صحيحة فى طبيعتهـا وفى تصورها النظرى وهدفها العملى • ولا بأس هنـا أن نتناول بعض الموضوعات وهى فى مجموعهـا تعبر عن صياغة افريقية خالصة تشكل الملامح الرئيسية للشخصية الافريقية :

الديموقراطية :

فى تفكيره أن الديموقراطية ذات أشكال متعددة ويمكن تفسيرها بطرق مختلفة حسب الاتجـاه الفكرى الذى يقف خلفها ومدى ما تحققه لمجموع الشعب • ولا يمكن أن نحكم على أمة من الامم على أساس الصفات الفردية لقادتها •

« لقد كانت دولة المانيا الاشتراكية الوطنية ـ المانيـــا العصر الهتلرى ـ تحكمها أعظـم الشخصيات البارزة فى الجيش الالمـانى أو فى الاقتصاد أو المالية أو العلوم • ومع هذا كانت دولة رجعية ، ومعنى ذلك أننا يمكن أن نجـد دولة رجعية يقودها رجال بارزون•ان نوع الدولة يحدد على أساس التقدم الذى تنجزه لمصلحة الشعوب وعلى أساس دورها فى دفع أو عرقلة تقـــدم جماهير الشعب • ويمكن أن يقود دولة ما رجال ليسوا على قسط كبير من التعليم ، رجال ينحدرون من طبقات عاملة ، ومع ذلك فيمكنهم أن يحرزوا تقدما عظيما لمصلحة السكان • »

ويرى « سيكوتورى » انه اذا كانت الدكتاتورية هى تركيز السلطات فى يد رجل واحـــد أو مجموعة من الرجال فان الامم مهما كانت طبيعتها فمحاولة انجاز أهدافها التى حددتها مقدما انما تحمل فى طياتها (طابع الدكتاتورية) •

« لكى نعرف طبيعة هذه الدكتاتورية التى تظهر بطريقة متباينة فى الامم الديموقراطية وغـــير الديموقراطية ينبغى أن نراعى الظروف الموضوعية لممارسة الدكتاتورية •• فاذا كانت الدكتاتورية التى تزاولها الحكومة تنبثق من ارادة الشـــعب بأسره ـ فان الدكتاتورية تكون ذات طبيعـــة شعبية ، وتكون الدولة ، دولة ديموقراطيـــة ، وديموقراطيتها يمارسها شعب يتمتع بالسـيادة القومية •• ان الدولة تفقد صفتها الديموقراطية عندما تكون الدكتاتورية التى تزاولها مقصـورة على مصالح ملك أو طبقة اجتماعية أو أية مجموعة أخرى دون مصالح كل الشعب • »

وفى كتاب بالفرنسية (غينيا والتحـــرر الافريقى ص ٢١٦) يتحدث « سيكوتورى » عن دكتاتورية الشعب وممارسة الديموقراطية يقول :

« ان الذين يزاولون جزءا من الدكتاتورية الشعبية انما يعينون من قبل الشعب ، والشعب هو الذى يخلع عليهم السلطة بالوسائل الديموقراطية ويمنحهم اياها ليتولوا ادارة شئونه كلهـا أو ادارة جزء منها • »

وفى صورة بسيطة يوضـــح أفكاره هـــذه بقوله :

« لقد اعتاد الافريقيون على أشكال معينـة من الديموقراطية ، فالمتقدمون فى العمر كانـــوا فى افريقيا القديمة يتكلمون باسم بلادهم • ولعلك لاحظت وتأكدت خلال رحلاتك فى البلاد وأنت تشرح برنامج الحـــزب فى قرية ما ، أن أكـــبر الرجال سنا هو الذى يتولى ـ عادة ـ الاجـابة فى بادىء الامر • »

ومهمـــا يكن من أمر فان الشرط الاول الذى تتطلبه الديموقراطية هو الحرية : « **على مستوى الوطن يكون التحرر من الاستعمار وعلى مستوى المواطن تكون حرية الارادة والمساواة** » •

ومن أبرز مشاكل المساواة :

مساواة المرأة بالرجل :

اذا عدنا الى التراث الافريقى لا نجد أن المرأة تعتبر مخلوقا أدنى « فان كثـــيرا من الجماعات لاتزال تخضع لسلطة الاومة••والام هى الدعامة ورئيسة الاسرة من الناحية الشرعية والتـــاريخ الافريقى يتحدث عن ملكات شهيرات • »

الا أن وضع المرأة الافريقية فى الوقت الراهن لا يتفق مع التقاليد الافريقية الاصيلة ولا يتفق مع تضحياتها فى النضال ضد الاستعمار •

« ان هذه الاوضاع قد خلقها الاستعمار الذى حط من قدر الرجل الافريقى وأبقى المرأة الافريقية فى مكان أدنى من الرجل » لقد جعل الاستعمار من المرأة الافريقية « عبدا لعبد » .. فراح الرجل الافريقى يرتب الناس هكذا : الرجل الاوروبى فالمرأة الاروبية فالرجل الافريقى فالمرأة الافريقية » .

ولا يمكن أن تصبح ثورة غينيا ذات أثر شامل ما دام شطر من الشعب مبعدا عن البعث القومى .. واذا كان من المهام الرئيسية تحرير (الضمير الافريقى) فكيف يتسنى هذا والرجل الافريقى يستعبد المرأة الافريقية .

« ان نضالنا ضد الاستعمار لم يكن لرجال غينيا فقط ، بل كان من أجل افريقيا بأسرها .. فهل يا ترى سيحولون ثمار النضال الى الرجل الأفريقى دون المرأة الافريقية ؟ فى حين أن هذا الكفاح لم يكن ليثمر دون معونة المرأة الافريقية .

انها مشكلة معقدة .. فالرجل الافريقى أصبح يؤمن بمبدأ تحرير المرأة ولكنه لا يمارس مع أسرته هذا المبدأ .. أنه يفضل أن يرى تطبيق هذا المبدأ فى كل مكان الا فى بيته الخاص .

« ومن الذى يستطيع أن يقول : ان المرأة فى قرانا ليست لها مكانة اجتماعية مثل الرجل ؟ الا تشترك النساء — فى الحقول والاسواق — فى حياة الاسرة الاجتماعية ؟ .. ان التطوير التام للمواهب والقيم والامكانيات الانسانية هو الذى يحرك المشاركة الاختيارية ويؤكد الشخصية .

وهنا يجىء دور الحديث عن :

التعليم :

اهتم الحزب واهتمت الحكومة بايجاد حل لمشكلة هامة هى ، مشكلة الضمير الاجتماعى والضمير الفردى . وهذا يعنى رسم برنامج لتربية جديدة .. فالقضاء على الاستعمار لا يتمثل فى التحرر من وجوده المادى فحسب ، بل يجب أن يكتمل هذا بالتحرر التام من المؤثرات الاستعمارية أى بالتخلص من الرواسب الاخلاقية والثقافية والفكرية المتبقية من العهد الاستعمارى .

« وعلى أية حال فان خطة التعليم لا تنفصل عن شعار (رد اعتبار غينيا) بمعنى أن يكون للتربية هدف وطنى قومى . يجب أن تكون التربية من أجل الحياة . »

وكى يتم هذا يجب الا تكون التربية منفصلة



عن الناس أو عن الشعب أو بعيدة عن نضاله ومشغولياته « وان اصلاح التعليم فى غينيا قد لا يشكل فى حد ذاته هدفا سوى التطور الحر للحضارة والثقافة الافريقية » .

ولكن ماذا عن اللغة فى ظل شعار (العودة الى افريقيا) وفى ظل الاتجاه الى (الشخصية الافريقية) .. ان موقف « سيكوتورى » من هذه المسألة هو موقف القائد الواعى الذى يستخدم كل الامكانيات المتاحة للوصول الى الهدف البعيد :

« نأسف اذا لم يكن فى مقدورنا الآن أن نتخذ لغة من اللغات القومية الافريقية لغة رسمية لنا ، ونظن أنه ما يزال من الضرورى أن نستخدم اللغة الفرنسية لغة رسمية مع حرصنا أن نجعل للتربية هدفا وطنيا قوميا . »

والقارىء لأفكار « سيكوتورى » يلمس ثقافة متعددة الجوانب ، وحصيلة غزيرة .. ولكنه يلمس بوضوح أن كل هذه الآراء والافكار انصهرت فى بوتقة افريقية ، تخرج منها (حلول افريقية) أصيلة ، تؤكد جميعها الشخصية الافريقية .. وليس أنسب ختاما لهذا المقال سوى قول « سيكوتورى » فى ختام احدى محاضراته .

« أجل ينبغى أن نواصل سيرنا فى طريق تاريخنا ونضالنا ، ذلك النضال العظيم الذى سيمحو من فوق جبين الانسان عار التمييز العنصرى ويجب أن نعمل على أن تحل الصداقة مكان الحقد والضغينة ، والتضامن محل الانانية ، والأخوة محل الأثرة الغريزية والسعادة محل البؤس » .

لمعى المطيعى

الفضاء الكونى وتطور الحياة

فى وقت ما ، كان سطح الأرض يهتز تحت ثقل خطوات الاناصير والابلودوقات diplodocuses الهائلة ، وكانت البحار والمحيطات تكتظ بالاخاصير ichthyosauri وكانت العظايا المجنحة Pterodactyls تطير فى الهواء • لقد كان العالم حينذاك خاضعا لسيطرة الزواحف ، التى كانت متحكمة تماما فى اليابسة ، والبحر ، والهواء • وقد استمرت سيادتها هذه زهاء مائة وأربعين مليون سنة ، وكان يبدو أنها لن تنتهى أبدا •

وفجأة حدث مالم يكن فى الحسبان • اذ أدركت الزواحف منية غريبة فى وقت بدا فيه أن الكوكب قد خضع لها خضوعا تاما • وفى فترة قصيرة نسبيا ، اختفت هذه الوحوش الهائلة تماما ، متخلية عن مكانها للثدييات • وقد حدث هذا عند نهاية العصر الطباشيرى الأخير فى الدهر الوسيط ، وبداية الدهر الحديث •

كذلك طرأت على النباتات الأرضية تغيرات جذرية فى نفس الفترة تقريبا • فالنباتات العارية البذور ، التى تتمثل أساسا فى الصنوبريات ، بلغت ذروة ازدهارها فى منتصف الدهر الوسيط وبداية العصر الطباشيرى الأول • وفى نهاية العصر الطباشيرى ، انتشرت النباتات المغطاة البذور (الزهرية) الى أقصى حد ، وما لبثت الأرض أن غطيت بغابات نفضية •

فما الذى قضى على الدناصير ؟ ان الثدييات ، التى كانت قد ظهرت لتوها فقط ، لم يكن من الممكن أن تهددها تهديدا خطيرا • كذلك لم تختف الدناصير نتيجة صراع من أجل البقاء بين جماعات الزواحف المختلفة •

فما الذى حدث اذن ؟

لماذا اختفت

لقد قدم كثير من العلماء فرضا مؤداه أن الزواحف اختفت نتيجة عمليات جيولوجية مختلفة ، وكذلك نتيجة تغيرات مناخية حدثت فى ذلك الوقت • على أن هذا الفرض لايمكن ، لسوء الحظ ، أن يفسر كل الحقائق المعروفة لنا •

كذلك قدم عدد كبير من العلماء ، ومن ضمنهم بيولوجيون وجيولوجيون ، فكرة مؤداها أن سببا كونيا ما كان وراء السرعة المذهلة التى تغيرت بها « زخارف » الأرض (يقصد النباتات) •

فقد أعلن « أ • ل • تاكتاجيان » A.L. Takhtajyan فى بحثه الذى



تأليف : فلاديمير كوماروف
ترجمة : زكريا فهمي

أجراه على تطور النباتات المغطاة البذور (الزهرية) ، والذى نشر منذ بضع سنوات ، أعلن أن الانتشار السريع لهذه النباتات « لغز محير ، أو سر غامض ، حسب تعبير « دارون » .

ومنذ وقت بعيد يرجع الى عام ١٩٢٧ ، كتب عالم النبات السوفيتى الشهير « م٠أ٠ جولينكين » M.I. Golenkin فى كتابه « الغالبون فى الصراع من أجل البقاء فى عالم النبات » :

انني أميل الى التسليم بأن عاملا مفاجئا ، ومن ثم كونيا ، قد لعب الدور الرئيسى فى ازدهار النباتات الزهرية ، وتقدمها المظفر . ولكننى ، بالطبع ، لا أستطيع تحديد هذا العامل » .

والواقع أن المحاولات التى بذلت فى الماضى لتفسير الظواهر الأرضية من خلال فعل عوامل كونية كانت تقابل بمعارضة حازمة من جانب كثير من العلماء .

أما من وجهة نظر العلم الحديث ، فان الدروس التى من هذا النوع تستحق ، بلا جدال ، أكبر قدر من الاهتمام الجاد . فقد أثبتت كشوف الفلك والفيزياء ، والبحوث العديدة التى أجريت بواسطة الصواريخ والأقمار الصناعية بصفة خاصة ، أثبتت بما لا يدع مجالا للشك أن الظواهر الطبيعية التى تحدث على سطح كوكبنا لا يمكن أن ينظر اليها بمعزل عن العمليات التى تحدث فى الفضاء الخارجى .

ولكن اذا كان انقراض الزواحف الضخمة راجعا فعلا الى عامل كونى ما ، فان هذا العامل لا بد ن يكون قد استمر ثابتا طوال عشرات الملايين من السنين ، ثم تعرض لتغير شديد حتى يتمكن من التأثير فى تطور الحياة على الأرض .

والواقع أن الاستعراض الدقيق لكل العوامل الكونية الممكنة التى يمكن أن تربط بالتغيرات التى طرأت على نباتات وحيوانات كوكبنا يدفعنا الى تركيز الاهتمام ، أولا وقبل كل شىء ، على الأشعة الكونية .

من أعماق الكون

الأشعة الكونية ، التى تتألف من نوى ذرات الايدروجين وغيره من العناصر الكيمائية ، تندفع بسرعة نحو الأرض من أعماق الكون المجهولة التى لم يكتشفها أحد .

واذ تندفع الجسيمات المكونة للاشعاع الكونى عبر الفضاء ، فان كثيرا منها يكتسب سرعة وطاقة هائلة ، ولكن عندما تصطدم بنوى ذرات الهواء ، فانها تنفض



طاقتها ، ولا تكاد تصل الى سطح الأرض · ولا يصل الينا الا الاشعاع الثانوى الذى ولدته الأشعة الكونية الأولية فى الغلاف الجوى ·

وفى الغلاف الجوى الأرضى ، توجد دائما كمية من الغازات المشعة ، التى تتكون بفعل عوامل مختلفة ، من بينها الاشعاع الكونى · هذه الغازات توجد أيضا فى طبقات الجو السفلى ، ولكن كميتها ضئيلة الى درجة لا يمكن معها أن تضرنا ·

ولكن هل كانت شدة الاشعاع الكونى ثابتة طوال فترة وجود الأرض ؟

قبل أن نتمكن من الاجابة على هذا السؤال ، يتعين علينا أن نعرف مصدر الأشعة الكونية ، وأين تتولد ، وفى أى الظروف تتولد ·

اننا عندما نقوم بدراسة الأشعة الكونية فان الصعوبة الرئيسية التى تقابلنا هى أننا لا نستطيع دراستها الا حيثما تنتهى رحلتها · ومن ثم فان تتبع مصدرها ينطوى على نفس الصعوبة التى ينطوى عليها ، مثلا ، تتبع سيرة الانسان عن طريق خط يده · ولابد ، اذن ، أن تتوافر لدينا معطيات اضافية ·

ومع ذلك ، فان من الممكن الحصول على معلومات أكثر تفصيلا عن الأشعة الكونية · فهذه الأشعة تحتوى ، بالاضافة الى نوى الذرات ، على الكترونات تتحرك بسرعة عالية جدا · واذ تتحرك هذه الالكترونات فى المجالات المغنطيسية الموجودة بين النجوم فانها لا بد أن تبعث موجات لا سلكية · هذه « الاذاعات » يمكن استقبالها بواسطة تليسكوبات حساسة ، وبهذه الطريقة يمكننا الحصول على معلومات عن الأماكن التى تتراكم فيها الجسيمات الكونية ·

فأين تقع هذه التراكمات ؟ ان التليسكوبات اللاسلكية تشير الى الأغلفة الخارجية للنجوم الشديدة الاستسعار · ولقد ظهر فى كوكبة الثور نجم جديد فى عام ١٠٥٤ · وكان توهجه شديدا الى درجة أمكن معها رؤيته حتى فى ضوء النهار ·

وقد ظل هذا النجم الجديد ساطعا لمدة ستة شهور تقريبا ، ثم انطفأ فجأة . هذه الظاهرة مدونة فى السجلات التاريخية الصينية ، واليابانية ، والعربية . كذلك كذلك شوهد نجمان جديدان آخران فى عامى ١٠٦٥ و ١٥١٢ على التوالى .

هذه الظواهر أطلق عليها اسم الاندلاعات أو السورات النجمية الشديدة . وفى هذه السورات ، التى تسببها عوامل فيزيقية لا تزال غير معروفة لنا ، يتعرض النجم فجأة لزيادة فى حجمه ، ويطرح غلافه الغازى . وفى بعض الحالات ، تتناثر كل المادة التى يتألف منها النجم . والسورات التى من هذا النوع تكون مصحوبة بانطلاق كمية خيالية من الطاقة . ويكفى لذلك أن نقول ان النجم الشديد الاستعار تنبعث منه ، فى خلال أيام قلائل ، كمية من الضوء تضارع الكمية المنبعثة من آلاف الملايين من الشموس .

ويتكون بعد السورة النجمية سديم غازى ، يتألف من بقايا النجم المتناثرة . ويوجد أحد هذه السدم فى كوكبة الثور فى البقعة التى لوحظت فيها السورة النجمية الشديدة التى حدثت فى عام ١٠٥٤ ، وقد أطلق عليه اسم سديم السرطان . وقد أثبتت الملاحظات أن هذا السديم وغيره من السدم التى تتكون نتيجة السورات النجمية الشديدة مصادر قوية للانبعاث اللاسلكى ، مما يدل على أن هذه السدم تحتوى على عدد لا يحصى من الالكترونات السريعة الحركة . ولكن كيف يمكن التحقق من هذا ؟

لقد قدم البروفسور « ف . ل . جينزبورج » V.L. Ginsburg من الاتحاد السوفيتى ، فى عام ١٩٥٤ ، فكرة مؤداها أنه لو كانت توجد فى سديم السرطان الكترونات سريعة الحركة فان الاشعاع المنبعث من هذا السديم لا بد أن يستقطب .

وكما نعرف جميعا ، فان الضوء يتألف من موجات كهربائية مغنطيسية . وهذه الموجات مستعرضة ، أى أنها تتذبذب عموديا على الاتجاه الذى تنتشر فيه . وفى الضوء العادى ، تختلط الأشعة المتذبذبة فى اتجاهات مختلفة كيفما اتفق . على أن التذبذبات الموجودة فى شعاع من الضوء يمكن ، فى ظروف معينة ، أن تتبع اتجاها واحدا محددا . وهذا مايسمى بالضوء المستقطب ، على حين يعرف المستوى الذى تحدث فيه التذبذبات باسم مستوى الاستقطاب .

ولكن كيف نعرف أن شعاعا من الضوء مستقطب ؟ ان المستقطبات Polaroid تساعدنا فى ذلك ، فهى تسمح للأشعة المتذبذبة فى اتجاه واحد محدد بالمرور خلالها ، وتصد جميع الأشعة الأخرى .

وفى أقل من سنة ، أكتشف الفلكى السوفيتى « ف . ا . فاشاكيدز V.A. Vashakidze أن سديم السرطان مستقطب كما ضمن « جينزبورج » . وقد ثبت أن هذا السديم يحتوى على كمية ضخمة من الالكترونات وغيرها من الجسيمات المشحونة التى تتحرك بسرعة فائقة ، أى يحتوى على أشعة كونية . ومن ثم فان السورات النجمية الشديدة تولد أشعة كونية .

هذه النتيجة استخلصت بعد تحليل لعدد كبير من العوامل قامت به مجموعة العلماء السوفيت على رأسها « جينزبورج » ، الذى استحدث نظرية جديدة عن منشأ الأشعة الكونية .

ولكن اذا كان سديم السرطان قد تكون فعلا عن طريق سورة نجمية شديدة ، فان من الطبيعى أن نتوقع أنه ينتشر بسرعة . وهذا ما ثبت فعلا ، اذ تبين ، عن طريق مقارنة صور فوتوغرافية التقطت للسديم خلال فترة طولها عشر سنوات ، أن

النفط المركزية في السديم قد تحركت ، خلال هذه الفترة ، بشكل ملحوظ بحذاء أنصاف الأقطار المبتعدة عن المركز .

ومع انتشار السديم ، فان تركيز الأشعة الكونية فيه لابد أن يقل تدريجيا . وهذا ما يحدث فعلا ، ولكن ببطء شديد . فحتى عندما يصل نصف قطر سديم السرطان ، مثلا ، الى ١٥ ـ ١٨ سنة ضوئية ، فان كثافة الأشعة الكونية فيه تظل أعلى ثلاثين مرة تقريبا منها بالقرب من الشمس .

والسورات النجمية الشديدة تحدث أيضا في مجموعات نجمية أخرى . على أن مجرتنا تعد شاذة في هذه الناحية ، اذ تحدث فيها هذه السورات بكثرة . فقد حسب أن سورة نجمية شديدة على الأقل تحدث ، في المتوسط ، في نصف قطر طوله ثلاثة آلاف سنة ضوئية تقريبا حول شمسنا كل ألف عام .

على أنه في السورات النجمية البعيدة جدا ، تتشتت الجسيمات الكونية تدريجيا في الفضاء نتيجة انتشار السديم الغازي. ولهذا السبب ، فان هذه السورات لا يمكن أن تحدث أي تغيير في شدة الاشعاع الكوني الواصل الى الأرض .

ولكن اذا انفجر نجم شديد الاستسعار على مسافة لا تبعد عنا بأكثر من خمس وعشرين سنة ضوئية ، فان شدة الأشعة الكونية الواصلة الى الأرض قد تزداد زيادة كبيرة لفترة طويلة نسبيا بعد وصول السديم الغازي المنتشر الى المجموعة الشمسية .

فهل حدثت سورات نجمية كهذه في فترة وجود كوكبنا ؟

الواقع أنه على حين أن سورة نجمية شديدة تحدث ، في المتوسط ، كل ألف عام في نصف قطر طوله ثلاثة آلاف سنة ضوئية تقريبا في المنطقة المجاورة مباشرة للشمس ، فان هذه الظواهر تكون أندر كثيرا في نطاق نصف قطر طوله خمس وعشرين سنة ضوئية تقريبا .

وقد حسب بعض العلماء ، واضعين في اعتبارهم أن النجوم الشديدة الاستسعار موزعة في مجرتنا بغير انتظام ، حسبوا أن حوالي عشر سورات نجمية شديدة قريبة يمكن أن تكون قد حدثت في فترة وجود كوكبنا . ومن ثم فان اثنتين من هذه السورات يمكن أن تكونا قد حدثتا عندما كانت الحياة قد ظهرت فعلا على كوكبنا .

وهكذا ، يمكن الافتراض بأن كثافة الاشعاع الكوني كانت ، في فترات من تاريخ كوكبنا ، فوق معدلها العادي .

فما النتائج التي يمكن أن تكون قد ترتبت على ذلك ؟

ان جميع أنسجة وأعضاء الكائنات العضوية الحية تتألف ، كما نعرف ، من خلايا . ونواة الخلية احدى مكوناتها الرئيسية ، وتحتوي على أجسام مستطيلة تعرف باسم الكروموسومات . وهذه الكروموسومات حوامل الوراثة ، ولكل منها تركيب جزيئي معقد .

ان المهندس المدني عندما يبدأ في بناء مشروع يكون تحت تصرفه رسم تصميمي مفصل رسمه مهندسون معماريون . وما أن يرسى حجر الاساس حتى يمكن أن يقال ، على نحو قاطع ، كيف سيكون شكل البناء حتى آخر تفصيل . وبالمثل ، فان التركيب الجزيئي للكروموسوم يمكن أن يوصف بأنه رسم تصميمي للكائن العضوي المقبل ،



أعني سجلا شفريا لكل الخصائص المتعددة للكائن العضوى المقبل · هذه الخصائص النوعية تنتقل عن طريق الوراثة بفضل المعلومات المحتواة فى كروموسومات الخلايا الجنسية ·

ولضمان أن البناء يقام حسب الرسوم التصميمية ، فان كل البنائين يحاطون علما بمحتويات هذه الرسوم · والواقع أن شيئا من هذا القبيل يحدث فى عملية تطور الكائن العضوى · فالخلايا تنقسم ، ومن ثم تتضاعف ، وتحذو الكروموسومات نفس الحذو · ونتيجة لذلك تحتوى كل خلية جديدة على كروموسوم ·

والسبب فى أن البنائين لا يخطئون ولا يبنون مسرحا بدلا من مدرسة أو ملعبا رياضيا بدلا من ناد ، هو أن لديهم رسوما تصميمية للمشروع · فلماذا ينشأ النمر من خلية جرثومية للنمر ، بينما ينشأ القرد من خلية القرد الجرثومية على الرغم من أن هاتين الخليتين الجرثوميتين تتشابهان ظاهريا ؟

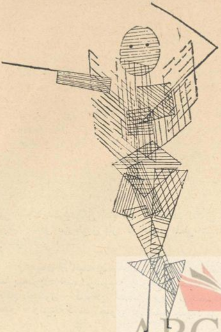
تفسير ذلك أن كل كائن عضوى حى يصبح لديه ، بمجرد أن يتم الحمل فيه ، جهاز الخاص الذى يوجه تطوره حسب « الرسوم التصميمية » الموجودة فى الكروموسومات · وهكذا تتكون بفضل هذا الجهاز العجيب جميع أجزاء الجسم وجميع الاعضاء التى تكفل أداءه السليم ·

على أن طفرات تؤدى الى اعادة توزيع التركيب الجزيئى للكروموسومات قد تحدث بفعل اشعاع مشع قوى بدرجة كافية · ونتيجة لاعادة التوزيع هذه ، قد تصبح لدى الأبناء صفات لم تكن لدى الآباء · ويكون معظم هؤلاء الأبناء معيبين ، ولكن قد يوجد بينهم أفراد نافعون · هذه الطريقة ، التى تعرف باسم الانتخاب الاشعاعى ، تستخدم الان على نطاق واسع كوسيلة للتحكم الاصطناعى فى الوراثة ، وتوليد سلالات جديدة من الحيوانات والنباتات ·

وقد استخدمت هذه الطريقة لتوليد سلالات مفيدة من القمح ، ومن ضمنها سلالات لديها مناعة ضد مختلف الامراض · كذلك قد تحدث الطفرات بتأثير عوامل طبيعية مختلفة ، وهذه تعرف باسم الطفرات التلقائية ·

لماذا انقرضت الزواحف الضخمة ؟

الطفرات التلقائية قد تحدث بفعل عوامل مختلفة ، ولكن معظمها يحدث بتأثير الاشعاع المشع ·



ومعدل حدوث الطفرات الناتجة عن الاشعاع ليس واحـدا بالنسبة الى الكائنات العضوية المختلفة • فالكائنات العضوية العليا أكثر حساسية للاشعاع من الكائنات العضوية الدنيا ، على حين أن الانواع المعمرة أكثر حساسية من الانواع التى تعيش فترة قصيرة • ومن ناحية أخرى ، فان الانواع الحيوانية والنبـــاتية الوطيدة أكثر قابلية للتعرض للطفرات التلقائية من الانواع الجديدة •

فنحن نجد مثلا أن احتمالات تعرض ذباب الفـــاكهة ، عرضا ، لطفرات سببها النشاط الاشعاعى فى الهواء تقدر بواحد فى كل ألف طفرة تلقائية ، على حين أن الفئران أكثر حساسية للاشعاع من ذباب الفاكهة بنحو عشرين مرة •

ولمضــاعفة معدل حدوث الطفرات فى الكائنات العضوية التى لهـا دورة تكاثر قصيرة ، يتعين زيادة شدة الاشعاع مئات بل آلاف المرات • على حين أن نفس التأثير يمكن احداثه فى الانواع المعمرة عن طريق زيادة شدة الاشعاع بنســـبة تتراوح بين ثلاثة وعشرة أضعاف فقط •

والطفرات ، كما سبق أن ذكرنا ، تؤدى عادة الى أنواع معيبة • ولكن الانتخاب الطبيعى يقضى على هذه الانواع بالفناء •

هناك ، اذن ، أسباب تدعونا الى الاعتقاد بأن الاختفاء السريع للزواحف الضخمة، وكذلك التغيرات العميقة فى نباتات كوكبنا ربما يكونان قد حدثا بفعل زيادة طويلة الأمد فى شدة الاشعاع الكونى الناتج عن سورة نجم قريب شديد الاستسعار •

وتوجد فى كوكبنا أماكن تعيش فيها أنواع قديمة من النباتات والحيوانات حتى يومنا هذا • ومما تجدر ملاحظته أن هذه الانواع عاشت على أعمـــاق كبيرة فى البحار والمحيطات وكذلك فى الكهوف ، أى فى أماكن لا تنفذ اليها الاشـعة الكونية • وهـذا دليل يؤيد الفرض القائل ان الاشعة الكونية تؤثر فى تطور الحياة على الارض •

ومنذ فترة من الزمن ، قامت مجموعة من العلماء الذين يحاولون دراسة الاسباب التى أدت الى اختفاء الدناصير بقياس النشاط الاشعاعى المتبقى فى البقـــايا الحفرية لحيوانات ما قبل التاريخ المحفوظة فى متـــحف الحفريات التـــابع لأكاديمية العـلوم السوفيتية • وقد اختاروا لذلك عظام حيوانات سكنت كوكبنا فى عصور مختلفة تمتد على فترة طولها أربعمائة مليون سنة تقريبا • وقـد أثبتت هـــذه القياسات أن هناك نشاطا اشعاعيا زائدا فى الحفريات التى ترجع الى عصـــور معينة • فقد وجدت أعلى نسبة من النشاط الاشعاعى فى عظام الدناصير وغيرها من الزواحف التى عاشت فى الحد الفاصل بين العصر الطباشيرى والعصر الثـــالث ، أى فى الحقبة الزمنية التى انقرضت فيها هذه الزواحف بسرعة • وهذه نقطة أخرى تؤيد الفرض القائل ان ارتفاعا كبيرا فى شدة الاشعاع هو الذى أدى الى انقراض الزواحف الضخمة •

هذا الارتفاع ، فى رأى هؤلاء العلماء ، كان نتيجة عمليات ناشطة لبناء الجبال والثورات البركانية التى كانت مصحوبة بانقذاف صخور مشعة من أعماق الارض • هذا الرأى قد يكون صحيحا من حيث أن النشاط الاشعاعى الزائد قد وجد فى البقايا الحفرية لحيوانات أخرى من حيوانات ما قبل التاريخ التى ترجــع الى العصور التى حدثت فيها فى كوكبنا عمليات ناشطة لبناء الجبال • ولكن ليس هناك تأكيد قاطع بان هذا ما حدث فعلا •

ولسوف يظهر لنا المزيد من الدراسة ان كان الاشعاع الزائد أثناء الحقبة الزمنية التى انقرضت فيها الزواحف يرجع الى أسباب أرضية أم كونية •

عند منابع الحياة

لمعالجة مشكلة اختفاء الزواحف الضخمة كان علينا أن نلجـأ الى مساعدة الفيزياء النووية ، والوراثة الاشعاعية ، والفلك ، والبيولوجيا ، وعلوم أخرى •

ولكن هل هناك علاقة عكسية بين مشكلتنا وهذه العلوم ؟ أعنى ، هـــل يمـكن لفرضنا ، بدوره ، أن يلقى ضوءا على بعض المشكلات التى تبحثها هذه العلوم ؟

فلننتقل الآن الى مشكلة من أكثر مشكلات البيولوجيا الحديثة جاذبية وسحرا ، وأعنى بها مشكلة منشأ الحياة على كوكبنا •

لقد ثبت على نحو وطيد أن الحياة قد ظهرت على كوكبنا ، طبيعيا ، من مادة غير عضوية خالية من الحياة، وقد حدث هذا فى زمن بعيد نشأت فيه ظروف ملائمةخاصة•

وفى رأى الأكاديمى «أوبارين» A.I. Oprain ، صاحب أكثر النظريات شيوعا فى الوقت الحاضر عن منشأ الحياة ، أن المـادة الحيـــة ظهرت فى البداية فى المحيط الاولى • كما أنه يعتقد أن المركبات العضوية ربما تكون قد تكونت فى الغلاف الجوى لأن الغلاف الجوى لا بد أنه كان مكونا فى تلك الحقبة من خليط من الأمونيا ، والميثين، والايدروجين ، وبخار الماء •

والبروتينات ، كما نعرف جميعا ، أساس المادة الحية · وجزىء البروتين ، بدوره ، شديد التعقيد ، اذ يتألف من عدد ضخم من الجزيئات البسيطة · ويحتوى البروتين على عدد كبير مما يسمى بالاحماض الامينية التى تتحد بعضها مع البعض على أنحاء مختلفة · وهذا يفسر التنوع المذهل للأنواع الحية ·

والواقع أن مشكلة منشأ الحياة لها جانبان أساسيان ، همـا : منشأ الاحماض الأمينية الأولية ، واتحادها لتكوين جزىء البروتين · وطبيعى أن الخطوة الاولى لحل هذه المشكلة هى الحصول على اجابة على السؤال الأول · وأفضل وسيلة لذلك انما تكون عن طريق التركيب ، أعنى عن طريق الانتاج الاصطناعى لمركبات عضوية من مواد غير عضوية ·

على أن المحاولات التى بذلت لاجراء تجارب كهذه اعترضتها عقبة كأداء· فالخواص البصرية ، أى القدرة على التأثير فى أشعة الضوء على نحو أو آخر ، تفيد كصفة مميزة هامة للمواد العضوية ·

ان ادارة مستوى الاستقطاب ، وهى ظاهرة على أعظم جانب من الاهمية ، تلاحظ عندما يمر الضوء المستقطب خلال مركبات كيمائية معينة · فقد وجد أن جميع المواد العضوية التى من أصل حى تتميز بفاعلية بصرية ، أى يمكنها ادارة مستوى الاستقطاب· أما المواد العضوية الناتجة بالتركيب الاصطناعى فلا تتميز بهذه الخاصية ·

هذه السمة العجيبة ، التى لاحظها «لوى باستور» لأول مرة ، جعلت بعض العلماء يذهبون الى حد التأكيد بأن تكوين مركبات عضوية ذات فاعلية بصرية فى عملية



التركيب سمة مقصورة على الحياة فقط • على أن «لوى باستور» ما لبث بعد ذلك أن أثبت أن الفاعلية البصرية للكائنات العضوية الحية تتوقف على تركيبها الجزيئى ، ويمكن تكرارها اصطناعيا اذا توافرت بعض الظروف •

وقد أجرى البروفسور «س • ميللر» S. Miller من جامعة كولومبيا تجربة طريفة منـذ بضع سنوات • **اذ ركب جهازا استمرت فيه شحنة كهربائية تؤثر فترة طويلة فى خليط من بخار الماء ، والايدروجين ، والميثين ، والأمونيا • وقد أسفر تحليل النواتج الناتجة عن وجود مركبات عضوية ، تكونت أثناء التجربة •**

وفى تجارب مشابهة أجراها بعض العلماء السوفيت ، تشـكلت أحماض أمينية من مواد غير عضوية أولية بتأثير أشعة ما بعد البنفسجى •

وفى مؤتمر دولى عقد فى موسكو فى عام ١٩٥٧ لبـحث مشكلة منشأ الحياة ، أشار « ميللر » الى أن النشاط الاشعاعى ربمـا يكون قد هيأ الطـاقة اللازمة لتكوين المركبات العضوية • على أن فى رأيه أنه ليس هناك أساس للاعتقـاد بأن شدة الاشعة الكونية قد تجاوزت فى أى وقت مستواها الحالى •

ولكن يبدو اليوم ، فى ضوء الفرض الذى قدمه العالمان السوفيتيان «شكلوفسكى» Shklovsky «وكرازوفسكى» Krrasovsky ، أن أقرب حدس الى الحقيقة هو الحدس القائل بأن سورة نجمية شديدة قريبة كانت عاملا فعالا فى تكوين المركبات العضوية الارضية • ومن الممكن تماما أن ظهور الحياة ذاته على كوكبنا يرجع ، الى حد ما ، الى سورة نجمية شديدة قريبة من الارض •

ملاحظات ماركس حول فيورباخ

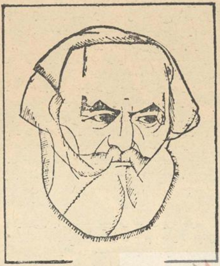
عبد السلام رضوان

تبدو هذه الملاحظات التى كتبها ماركس عام ١٨٤٥ ونشرها انجلز فى نهاية طبعة ١٨٨٨ لكتابه (لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية)(١) ، وعلى حد تعبير انجلز فى تقديمه لها : « ذات قيمة لا تقدر من حيث كونها أول وثيقة اودع فيها نواة نظرية جديدة فى تفسير العالم » . وفى كتاب « عصر الايديولوجية »(٢) يؤكد هنرى أيكن صحة هذا التقييم الذى أبداه انجلز حين اختار هذه الملاحظات (بالاضافة الى مقتطفات من « ضد دورنج » لانجلز) كنصين ممثلين للنظرية الماركسية .

على أن صورة أكثر تخصيصا لدلالة هذه الملاحظات (أى بوصفها عرضا موجزا ـ وان يكنْ واضحا ـ لفهم جديد للعلاقة بين النظرية والممارسة الاجتماعية) هى ما يهمنا هنا . فقد بدأت معالم هذه العلاقة تتضح فى افقنا الفكرى بوصفها مدخلا أساسيا لكل مجهود «نظرى» يبذل فى مواجهة القضايا « الفلسفية » لواقعنا الاجتماعى الراهن . وعلى

(١) الترجمة الانجليزية ، موسكو ، ١٩٦٩ . والترجمة العربية للدكتور راشد البراوى فى كتابه « التفسير الاشتراكى للتاريخ ، مقتطفات من الانجلز » . وقد استعنا بترجمة الدكتور البراوى فى الفقرات المقتبسة من كتاب انجلز ، فيما عدا عبارات واصطلاحات قليلة لا تستحق الذكر .

(٢) ترجمه الدكتور فؤاد زكريا الى العربية فى سلسلة الالف كتاب ، ١٩٦٣ . والترجمة التالية « للملاحظات » مع تغييرات قليلة ـ مثل « الممارسة العملية» بدلا من «السلوك العملى» أو «المجال العملى» Practice و « اغتراب الذات الدينى » بدلا من « خروج الذات عن حدودها فى الدين » self religious alienation ونسجل هنا لمؤلف الكتاب « هـ . ايكن » براعته الفائقة فى معالجة ماركس على الطريقة العلمية الامريكية « المهذبة » ، فهو يخرج من ماركس « فيلسوفا اخلاقيا » فى المحل الاول ، وهو « يضغط » على لا شعوره فى عديد من تحليلاته ـ وربما لم يكن ماركس على وعى بأنه .. الخ ـ بصورة زائدة ورقيقة مع ذلك ! (انظر الكتاب المذكور ص ٢٢٥ وما بعدها) .. وعلى ذلك، يبدو فى اختياره لهذه الملاحظات التى كتبها ماركس فى مستهل حياته كمفكر ـ (على انها عرض كاف لوجهة نظره ، لا نواة لهذه الوجهة من النظر) تخريجا لمغزى آخر غير الذى ذكره انجلز !



هذا فقد بدأت أنظار اهل النظرية تتجه ــ فى احتفال حماسى صادق وأخـــاذ ــ الى الواقع الحى لحياتنـــا الاجتماعيـــة ، وبدأت نداءاتهم بالالتحام والتفـــاعل بين الفكر والواقع ، وبين التنظير وبين المشاكل والقضايا التى تطرحهـــا الطبيعة الخاصة لحياتنا اليومية . من هنا ، أصبحت مسألة الفهم النظرى « لطبيعة وأبعاد الممارسة العملية الاجتماعية » (٣) قضية أساسية أيضا تواجه مفكرينا .

فعلى سبيل المثال ، عندما يشير البعض الى ضرورة « المنهج » ، ينظرون الى هذه الضرورة

(٣) بديهى أن الممارسة العملية كما ترسمها اللوحة » البرجماتية « أو « الوضعية » للعـالم ، هى النقيض المباشر لدلالة الممارسة العملية هنا .

ان المفهوم « الوضعى » أو «البرجمانى» للممارسة العملية (الذى يحصر دلالة هـــذه الممارســة فى صـلة « الفرد » – كوحدة قائمة بذاتها ــ بمكونات العالم الاخرى الطبيعية والاجتماعية معا ، والذى يسـود ــ ما زال ــ كلا من أفق مثقفينا ومنطق حياتنا اليومية فى آن معا) يجب وضعه فى الاعتبار كنقيض للمفهوم الذى تطرحه هذه الملاحظات .

نظرة هوسرل فى « تأملات ديكارتيـــة » (٤) ، ولننظر أولا الى ما يقوله هوسرل فى هذا الصدد فى مداخل تأملاته : « ان الحنين الى الفلسفة الحية، قد أدى فى أيامنا هذه الى نهضات عديدة . ونحن نتساءل : الا تقوم النهضة الوحيدة المثمرة حقا على احياء التأملات الديكارتية ، لا لكى نعتمدها بجميع أجزاءها ، بل لكى نكشف فيها أولا عن الدلالة العميقة للعود الجذرى الى الأنا أفكر (أى الكوجيتو) الخالص ، وثانيا : من أجل احيـــاء القيمة الخالدة التى تنبثق منها ، هذا على لأقل هو الطريق الذى ادى بنـــا الى الظـــاهريات المتعالية » . (التأملات ــ ص ١٠٦) .

والواقع ان هذه النظرة الجديدة التى حققهـــا ديكارت كانت شيئا لاغناء عنه ـ كما يقول هوسرل ـ من حيث هى انطـــلاق جديد ومختلف للذهن الانسانى فى مواجهته للواقع ، أى من حيث هى منهج جديد للفهم (وهو ما استمر بعد ديكارت فى فلاسفة آخرين قبل هوسرل ، كاسينوزا) ، غير أن ما تميزت به اضافة ديكارت هو أنه انطلق

(٤) ترجمة وتقديم الدكتورة نازلى اسماعيل ، دار المعارف ، ١٩٧٠ .

من وقائع عصره وخبراته العلمية والفكرية فى اتجاه اجتياز حدود الفكر المدرسى اللاهوتى الاقطاعى للعصر الوسيط . وقد كان ديكارت — بذلك — تعبيرا فكريا عن روح عصر جديد ، عن نظرة البرجوازية الثورية الطامحة لتغيير العالم . ان هذه القيمة الخالدة التى ينطوى عليها الكوجيتو الديكارتى ، تمتد جذورها فى الظروف الواقعية لعصر يشهد انتقالا ثوريا من عالم الاقطاع الى عالم البرجوازية . وعلى هذا ، فلم يكن يكفى ان ينطلق هوسرل من «الكوجيتو» ليحيى القيمة الخالدة ، طالما ان العصر الذى تعبر عنه تاملاته لم يعد عصر التشييد الثورى لعالم «برجوازى» ، وانما عصر الاحتفاظ بالعالم وبالتاريخ الانسانى عند الحدود التى انجزت بالفعل .

ويكون بديهيا — اذن — ان يرد هوسرل الفوضى والانهيار والتناقض فى عالم الفكر الانسانى — الغربى — والذى تشعه الحياة الاجتماعية للبرجوازية الممسكة بتلابيب العالم والتاريخ (بعقليه البرجوازية النبيلة و « الأخلاقية » ، لا بروح الحياد والشك الديكارتى الايجابى — لأن هذه الصورة للموقف الديكارتى تزول فور زوال الظروف التاريخية الواقعية التى تنتجها) الى اسباب وعوامل ذهنية ونفسية وأخلاقية صرفة ، بمعزل عن مجرى التطور التاريخى الواقعى للحياة الاجتماعية الاوروبية .

وعلى ذلك ، فقد أصبح البدأ من الذات (أو العود الى الذات كما يسميه هوسرل ، ولهذا مغزاه) او الكوجيتو « الثورى » فى عصر ديكارت وبعد ثلاث قرون من تطور المجتمع البرجوازى الغربى — نظرة متهافتة ومنطوية على نفسها (٥) .

---

(٥) كيف يمكن ان تحتفظ كلمات مثل «العقل» ، « الحرية الفردية » ، « الطبيعة البشرية » ، « العقد الاجتماعى » و « المجتمع المدنى » .. الخ (مقولات الثورة والتغيير فى عصر النهضة وعصر التنوير والثورة الفرنسية) بدلالتها الثورية تلك ، بعد أن انتهت الفترة التاريخية لمجتمع انسانى تبنيه البرجوازية الصاعدة الثائرة على انقاض مجتمع الاقطاع الاوربى ، اى بعد أن استنفد هذا المضمون الثورى طوال هذه الفترة من التشييد ، وأصبحت البرجوازية المعاصرة « ومنذ القرن التاسع عشر » تمسك بالتاريخ الانسانى وتحاول ايقافه او ادارته فى حدود علاقاتها الانتاجية وتقسيمها الخاص للعمل .. الخ . لابد أن يغزو هذه الكلمات مضمون آخر جديد ، وهو ما يحدث بالفعل فى العالم الغير الغربى وما يجرى حدوثه فى

غير أن المثال السابق لا يكفى لتوضيح الطابع الجدلى للعلاقة بين النظرية وبين الممارسة العملية (الاجتماعية) .

فلننظر اذن الى مايمكن أن تتضمنه «الملاحظات» بصدد هذه العلاقة :

يقول ماركس في الملاحظة الأولى : ((**ان العيب الرئيسى فى كل مذهب مادى ظهر حتى الآن — وضمن هذه المذاهب مذهب فويرباخ — هو أن الموضوع ، أو الواقع ، أو المحسوس لا ينظر اليه الا فى صورة ((الشىء)) ، أو ((موضوع التأمل وليس بوصفه نشاطا حسيا بشريا ، أو ممارسة عملية ، (أى ليس من الوجهة الذاتية) . ومن هنا ، كانت المثالية — معارضة بذلك المادية — هى التى أكدت الوجه ((الايجابى)) ، غير أنها لم تؤكد ذلك الا بصورة مجردة ، اذ أن المثالية بطبيعة الحال لا تعرف الفاعلية الحسية الحقيقية بما هى كذلك** » .

ان عبارة انجلز التالية تلقى ضوءا مباشرا على مغزى الفقرة السابقة من الملاحظة ، يقول انجلز « ان الفكرة الأساسية التى ترى وجوب عدم تفهم العالم على أنه مركب من **أشياء جاهزة** بل على أنه مركب من **عمليات** ، تتعرض فيها الأشياء التى تبدو ثابتة فى الظاهر وكذلك الصور الفكرية لهذه الأشياء لتغير مستمر فتأتى الى الوجود ثم تزول ، ومن عمليات تتميز بحدوث تطور مستمر برغم كافة الأعراض الظاهرة ومظاهر التراجع المؤقت — نقول أن هذه الفكرة الأساسية قد أخذت (وبخاصة منذ أيام هيجل) تملأ الشعور العادى بحيث لا يكاد أحد ينقضها من حيث عموميتها . **غير ان الاعتراف بهذه الفكرة الاساسية اعترافا لفظيا وتطبيقيا — حقيقة — على كل ميادين البحث امران مختلفان » (١) .**

فقد أسهمت المثالية (من جهة) — وهيجل بديالكتيكه بوجه خاص — بصورة أكثر اساسية من المادية فى تحقيق هذا الانتقال من النظرة الى العالم بوصفه مركبا من أشياء الى النظرة اليه

الاجزاء الباقية « النامية » من العالم .. غير ان الملفت للنظر ان الدلالة الاولى لا زالت حية وممثلة للثورة وللتغيير فى نظر الكثيرين من مفكرينا !

(٦) لودفيج فويرباخ ، ص ٣٩ ، ص ٦٦ من الترجمة العربية .



على انه عمليات ، تحكمها قوانين الصيرورة والتغير ، أو قوانين الحركة الديالكتيكية للفكرة (فى مذهب هيجل) ، الا أن هذه النظرة الى العالم – من جهة أخرى – أى فى التطبيق العملى (وكما أشار انجلز) تصبح سرابا ، ويبقى التصور القديم قائما ، ذلك لأن المثالية حين أكدت وطورت الوجه الايجابى ، أكدته بصورة مجردة ، (أو باقترانه بالفكر المجرد) ، فالمثالية **لا تعرف الفاعلية الحسية بما هى كذلك ،** أى بعبارة أخرى ، لا تعرف من الفاعلية سوى فاعلية الذهن المتأمل (كانت) أو فاعلية الفكرة (هيجل) ، وعلى هذا فقط ارتبط التغير والصيرورة بالوعى الذاتى أو بالفاعلية الانسانية بوصفها عملية تأمل فى الظواهر المشاهدة ، لا فاعلية حسية بشرية تنتج هذه الظواهر .

وحينما حاول التصور المادى – كما فى مذهب فويرباخ – أن يضفى على عالم المحسوسات أو الموضوعات وجودا مميزا مستقلا فى مقابل موضوعات الفكر ، فقد أخفقت هذه المحاولة حين أبقت على الفاعلية كصفة مميزة للفكر المجرد، وحين استمر الوجود الحسى موضوعا للوجود الذهنى ، أو الفاعلية الذهنية للانسان .

وفى بقية الملاحظة يقول ماركس مشيرا الى هذه المحاولة : « **لقد أراد فوير باخ تأكيد وجود الموضوعات الحسية فى تميزها ((واقعيا)) عن الموضوعات الفكرية ، الا انه لم ينظر الى الفاعلية البشرية على أنها فاعلية ((من خلال موضوعات)). وكان من نتيجة ذلك أن نظر الى الموقف النظرى فى « ماهية المسيحية » – على أنه الموقف الانسانى الاصيل الوحيد ، بينما لا ينظر الى الممارسة العملية ولا تقرر الا من خلال صورتها اليهودية القذرة من حيث هى مظهر . ومن هنا ، لم يكن ممكنا أن يدرك اهمية الفاعلية ((الثورية)) العملية والنقدية))** .

لقد راى فويرباخ أن هذا العالم الذى ندركه بحواسنا هو الحقيقة الوحيدة . ورأى أيضا « أن المادة ليست وليدة العقل ، بل العقل نفسه لا يعدو كونه أعلى وأرقى ما تنتجه المادة » ويعلق انجلز « ان هذا الرأى مادية صرفة بطبيعة الحال ، ولكن بعد أن يصل فويرباخ الى هذا الحد يتوقف في الطريق ، فلا يستطيع أن يتغلب على سوء الظن الفلسفى التقليدى الذى يتعلق لا بالمادة « الشىء » بل بالنزعة المادية ذاتها » (٧) . ويضيف انجلز موضحا بذلك الجزء

(٧) ص ٢٣ ، ص ٤٥ من الترجمة العربية .

السابق من الملاحظة : « كان فويرباخ على حق حين أكد أن النزعة المادية العلمية الطبيعية هى وحدها (أساس صرح المعـــرفة الانسانية . . ولكنها ليست البناء ذاته) ، ذلك لأننا لا نعيش فى الطبيعة فقط بل وفى مجتمع انسانى ، وهذا المجتمع لا يقل عن الطبيعة فى ان له تطـــوره التاريخى وعلمه الخاصين به . وعلى ذلك ، فقد انحصرت المسألة فى ايجاد التوافق والانسجام بين علم المجتمع (أى المجموع الكلى لما يسمى العلوم الاجتماعية والفلسفية) وبين الأساس المادى ، واعادة بنائه من جديد على هـــذا الأساس . ولكن هذا العمل لم يكن من نصيب فويرباخ ، اذ برغم (الأساس) ظل محبوسا داخل الأغلال المثالية التقليدية ، وهى حقيقة يعترف بها فى قوله (اذا اتجهت الى الوراء اتفقت مع الماديين ، أما اذا سرت الى الأمام خالفتهم !) ولكن فويرباخ هو الذى لم يسر هنا (الى الأمام) فى الميدان الاجتماعى والذى لم يتعدى وجهة نظره التى كونها فى عام ١٨٤٠ أو ١٨٤٤ » (٨) .

ان هذا الوجه « الموضوعى » للممارسة العملية الذى غاب مغزاه عن فويرباخ ، تبدو دلالتـــه فى الملاحظة الثانية واضحة وحاسمة : «**ان مســألة امكان نسبة الحقيقة الموضوعية الى التفكير البشرى ليست مسألة تخص النظرية وانما هى مسألة عملية. ففى ميدان الممارسة العملية يتوجب على الانسان أن يثبت الحقيقة ، أى صحة تفكيره وقوته و « انطباقه على هذا العالم » . أما الخلاف حول « واقعية » هذا التفكير أو «لا واقعيته» — والذى يجرى بمعزل عن الممارسة العملية — فما هو الا مسألة مدرسية بحتة** » .

فأصالة الوعى أو الفكر لا تستمد اذن من اكتسابه لصفة الفاعلية « التأملية » التى تضفيه المثالية على وجود مستقل خاص أو « واقعى » لهذا الفكر ، وانما تنبع أساسا من انطبـــاق هذا الفكر « على العالم » وقدرته على رؤية الحركة الكامنة فى ظواهره وعلى دفع هـــذه الحركة فى الاتجاه الذى تتطلبه احتياجات المجتمع البشرى ذاتها . ومن هنا كان « الانطلاق من الذات » فى عصر ديكارت ونزعة التنوير « العقلانية » فى عصر الثورة الفرنسية ، هما الصورة الفكرية لمعالم التغيير التى بدأت تشق طريقها مع تطور الطبقة البورجوازية .

(٨) ص ٢٦ ، ص ٤٩ من الترجمة العربية .

لنرى على أى حال ما تقوله الملاحظة الثالثة : « **ان المذهب المادى القائل ان البشر نواتج للظروف والتربية ، وأن تغير البشر بالتالى ناجم عن تغير الظروف والتربية ، يغفل حقيقـــة أن البشر هم الذين يغيرون الظروف ، وأن المربى ذاته ينبغى أن يربى . ومن هنا ، ينتهى هـــذا المذهب حتما الى تقسيم المجتمع قسمين ، يتعالى أحدهما على المجتمع (كما هى الحال لدى روبرت أوين مثلا) (٩). غير أنه لايمكن تصور اقتران تغير الظروف بتغير النشاط البشرى وفهمه فهمـــا معقولا الا بوصفه « تثويرا » الممارسة العملية** ».

كان فويرباخ يقول « ان الانسان كما نشأ فى الأصل من الطبيعة ، هو مجرد مخلوق ابتدعته الطبيعة وليس بانسان . الانسان وليد الناس والثقافة والتاريخ » . ولكن ظل هـذا القول بالنسبة له — كما يشير انجلز — أرضا جـرداء مجدبة لا حياة فيها .

ان الملاحظة الرابعة ترسم بوضوح معالم هذه الارض الفويرباخيـــة المجدبة . « **يتخذ فويرباخ نقطة بدايتـــه من واقعـــة اغتراب « الذات » الدينى وازدواج العالم الى عالم خيالى وآخر واقعى (حقيقى) . ولأن مهمته انحصرت — فى مؤلفاته — فى تفكيك العـالم الدينى وارجاعه الى أساسه الدنيوى) فقد فاته ادراك انه بعـد اتمام هذا العمل ، تظل المهمة الرئيسية باقية . اذ أن « واقعة » أن الأساس الدنيوى يرفع ذاته فوق ذاته ليستقر فى السحب بوصـــفه عالما مستقلا ، « هى » ظاهرة لا يمكن تفسيرها الا على أساس الانشـقاق الذاتى والتنـاقض الداخل فى هذا الأساس الدنيـــوى . وعلى ذلك ، فمن الواجب أن يفهم هذا الأساس فى تناقضه أولا ، ثم يجرى « تثويره » — عن طريق ازالة التناقض — فى الممارسة العملية ، مثال ذلك أنه عنـدما يتضح أن العائلة الأرضية هى سر العـائلة المقدسة ، يصبح واجبا عندئذ نقـد الأولى فى النظرية ، وتثويرها فى الممارسة العملية** » .

(٩) يشير ماركس الى الطوبويين (متخذا اوين كمثال) . فالطوبوى يتجه — فى النهاية — الى مخاطبة « السادة » أن يأخذوا بيد « الدهماء » — وذلك عن طريق تحقيق برنامجه — حتى تزدهر البشرية !

لكن دراسة هذا التناقض الداخلى فى « **الأساس الدنيوى** » لم تكن من نصيب فويرباخ – على حد تعبير انجلز – ، بل كانت من نصيب هيجل المثالى . غير ان هذا التناقض انكشف – عن طريق الديالكتيك الهيجلى – فى مجال الفكر المجرد ، أو بوصفه تناقضا كائنا في الفكرة أو المطلق ، لا فى الواقع الحسى المباشر نفسه .

تقول الملاحظة الخامسة : « **لأن فويرباخ لا يقنع بالتفكير المجرد ، فانه يلجأ الى التأمل الحسى » الا أنه لا يفهم « الحسية » أو المحسوس من حيث هو نشاط عملى ، وحسى بشرى »** .

وتفصل الملاحظة السادسة هذا الحكم على موقف فويرباخ من المحسوس بمثال من « ماهية المسيحية » : « **يرد فويرباخ الماهية الدينية الى الماهية البشرية ، غير أن الماهية البشرية ليست كيانا مجردا كامنا فى كل فرد على حدة ، وانما هى فى حقيقتها « مجموع العلاقات الاجتماعية » . وعلى ذلك ، فان فويرباخ الذى لا تتطرق اليه فكرة نقد هذه الماهية الحقيقية ، يضطر الى :**

١ – استخلاص الشعور الدينى بالتجريد من العملية التاريخية ، وتثبيته على أنه شىء فى ذاته والتسليم مقدما بوجود فرد بشرى مجرد – « منعزل » .

٢ – وبالتالى ، فهو لا يستطيع أن يفهم الماهية البشرية الا على أنها (جنس) أو «نوع» ، وعلى أنها « عمومية » خرساء باطنة توحد – بطريقة طبيعية صرفة – بين الأفراد العديدين ».

والاستنتاج الذى يمكن الخروج به والذى يسجله ماركس فى الملاحظة السابعة – وهو سمة مميزة لمادية ماركس الديالكتيكية – ينطبق على مادية فويرباخ وعلى كثير من التصورات المعاصرة أيضا :

« ونتيجة لذلك ، لا يستطيع فويرباخ أن يدرك أن « الشعور الدينى » هو ذاته «ناتج اجتماعى» وأن الفرد المجرد الذى قام بتحليله ينتمى فى الواقع الى شكل خاص (محدد) من أشكال المجتمع » .

ولنسرد الآن بقية الملاحظات لتكتمل السمات المميزة لمفهوم الممارسة العملية كما رآها ماركس فى الفترة المبكرة من حياته الفكرية والتى كان تجاوز هيجل وفويرباخ معا اسما لها .

« الحياة الاجتماعية فى أساسها « عملية ». وكل الأسرار التى تضلل التفكير النظرى وتدفعه الى الصوفية تجد حلها العقلى فى الممارسة البشرية ، وفى فهم هذه الممارسة » .

« ان القمة التى تنتهى اليها المادية التأملية – أى المادية التى لا تدرك المحسوس أو «الحسية» بوصفها فاعلية عملية – هى ذلك التصور لأفراد منعزلين فى «مجتمع مدنى» (١٠) .

اذا كانت المادية القديمة تنطلق من (المجتمع المدنى) ، فان نقطة انطلاق المادية الجديدة هى « المجتمع البشرى » ، أو البشرية المندمجة فى مجتمع » .

« لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم على أنحاء عدة ، غير أن المهم فى الامر هو تغييره » .

ان فى هذه الملاحظات فهما مخالفا ومتميزا للعلاقة بين الممارسة الاجتماعية من ناحية وبين النظرية من ناحية أخرى ، وهو أساس نظرية فى المعرفة أرستها المادية الديالكتيكية . وان هذا الفهم لجدير بالمناقشة والدراسة – لا بالتجاهل أو التجاوز – فى قضية راهنة أساسية تحكم مسائل البحث الفلسفى وجوانبه المختلفة فى حياتنا الفكرية . وتستطيع هذه المناقشة أن تضيف الكثير فى اتجاه وضوح طبيعة هذه القضايا ومغزاها وأبعادها التى لم يكتمل اتضاحها بعد . وعلى من يخلط بين التجريبية والمادية على سبيل المثال ، « فلم يكن باركلى أو هيوم ماديا رغم كونه تجريبيا ، كذلك لم يكن اسبينوزا مثاليا رغم كونه عقليا » وعلى من يحتج على التقسيم المتشدد للمذاهب الفلسفية بين مادية ومثالية ، معاودة النظر فى هذه الملامح الاساسية التى لم تتضح بعد – بما فيه الكفاية – لقضايانا الفكرية المعاصرة .

عبد السلام رضوان

---

(١٠) يذهب البعض من مفكرينا الى قصر الديالكيتك على هيجل – ربما امعانا فى الاخلاص له – وحتى عندما يتحدثون عن ديالكتيك ماركس المادى ، يجدون فى هذا الديالكتيك تحريفا لديالكتيك هيجل وتقليلا من شموليته! وربما كان ذلك هو السبب فى أنهم ينظرون الى الاتجاهات المادية فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة بما فيها مادية ماركس ، على انها الشىء نفسه . ان هذا التمييز الواضح – فى هذه الملاحظة والتالية لها – يوضح بما فيه الكفاية ان هذه النظرة تتضمن خلطا .

ملاحظات حول «التراث اليهودى الصهيونى والفكر الفرويدى»

أو أضواء على الأصول الصهيونية لفكر سجمند فرويد

هذا الكتاب هو اتهام عريض يوجهه الدكتور صبرى جرجس لمفاهيم التحليل النفسي حيث يجعلها أداة مقنعة لتحقيق أهداف الحركة الصهيونية . فهو يحدد هدف الكتاب فى صفحة ١٦ بأنه تقديم التحليل النفسي الذى يعرفه العالم أجمع « علما » فى اطار جديد بعيد عن الموضوعية التى نسبت اليه هو اطار التراث اليهودى الصهيونى الممتد مسارا عبر الأجيال .

وعلى ذلك ، فقد شمل الكتاب ثلاثة أقسام، يعرض القسم الأول التراث اليهودى الصهيونى فى أكثر من نصف الكتاب، ويناقش القسم الثانى حياة فرويد ، ثم يقدم القسم الثالث مقتطفات من الفكر الفرويدى ومنابعه فى التراث اليهودى الصهيونى .

ويرى الدكتور صبرى جرجس أن التراث اليهودى الصهيونى يتألف من ثلاثة مصادر :

أولا : التوراة ، وهى « وثيقة سياسية عنصرية استخدمت العقيدة الدينية لتحقيق مخططها السياسى العنصرى » .

ثانيا : التلمود ، وهو « تفسير للتوراة فى اطار الفكرة السياسية العنصرية التى بذاتها » .

ثالثا : « نوع جديد من التراث لم يدون كتابة ولم ينشر لا بين اليهود أنفسهم ولا على الناس، وانما نقل خلفا عن سلف فى تلقين شخصى محوط بطابع السرية » (ص ١) .

ويقدم وجهة نظره فى المسألة اليهودية قائلا بأن الوجود اليهودى كله ، فكريا ووجدانيا واجتماعيا وحضاريا يرتبط من جميع الوجوه ، بمجموعة التعاليم والتقاليد والتفسيرات والتوجيهات والمحرمات التى يتكون منها ما يعرف باسم التراث اليهودى الصهيونى ، المعلن منه والخفى .

ورغم ان هذا الفهم للمسألة اليهودية هو حجر الزاوية فى دعوى الدكتور صبرى ، لا أننا لا نجد برهانا واحدا على صحته . وانما هو يتعامل معه ، رغم أنه افتراض نظرى شخصى بحت ، وكأنه حقيقة واقعية يستند اليها مباشرة فى اثبات الطبيعة الصهيونية لمفاهيم التحليل النفسى .

فحيث ان الوجود اليهودى يستمد مباشرة من التراث الدينى اليهودى الصهيونى فان كل « الموجودات اليهودية » (بما فيها فرويد بطبيعة الحال) انما تسلك وفقا للتراث الدينى اليهودى الصهيونى . ولما كان التحليل النفسى نتاجا لاحد هذه « الموجودات اليهودية » الذى هو



س . فرويد

تأليف : د . صبري جرجس
بقلم : د . عاطف أحمد

فرويد ، كان من المحتم أن يكون التحليل النفسى فكرا يهوديا صهيونيا .

وهكذا ، منذ البداية يقـدم لنا الدكتور صبرى « برهانه المنطقى الدقيق على صدق دعواه » . وقد يكون أن فرويد أراد الموضوعية حقا ، لكن مع الافتراض بأنه أرادها فان السؤال الذى يفرض نفسه فى هذا المقام هو : هل كان بوسعه أن يحققها ؟ هل كان من الميسور له ، وهو يخطط للانسان شخصيته ويرسم له طريق حياته ، أن يتحرر من يهوديته ومن أثر التراث اليهودى الصهيونى الذى كان سائدا على نحـو قوى فى الهيئة التى نشأ وعاش فيها ؟ » ص ٠١١ والواضح طبعا انه ما كان مستطيعا ، طبقـا لنظرية الدكتور صبرى فى الوجود اليهودى . بل ان الاستمرار المنطقى المباشر لهذه النظرية يؤدى الى أن جميع يهود العالم هم كائنات تسلك — فكريا ووجدانيا واجتماعيا وحضاريا — وفقـا للتراث اليهودى الدينى الصهيونى ولا تستطيع حتى لو ارادت أن تكون موضـوعية فكريا أو وجدانيا او اجتماعيا أو حضاريا .

فاذا اعتبرنا أن اليهود بشر ، وأن خاصـية ارتباطهم بالتراث الدينى تنطبق عليهم من حيث هم بشر — ولا ندرى اذا كان الدكتور صبرى يوافقنا على ذلك أم لا — فان الاستمرار المنطقى لنظريته فى الوجود اليهودى ، يؤدى الى القول بأن الوجود البشرى يتحدد وفقا للوجود الدينى أو الفكرى . وهذه هى النواة المثالية الغيبيـة التى تشكل لب المنهـج الفكرى الذى يتبناه الدكتور صبرى جرجس .

وما يبدو لنا حقا ، هو ان الدكتور صـبرى انما يستمد نظريته هذه من خبرته الشخصية المباشرة من حيث هو متأثر الى أبعـد الحدود بالفكر الدينى المسيحى غير البروتستانتى (فهو يرفض اقتناع البروتستانتية بأن التـوراه هى النبع الروحى للمسيحية ») وهو من هذا المنطلق يشن هجوما ضاريا — ومبتذلا فى كثير من الأحيان — ضد اليهودية ، ويدافع دفاعا حـــارا عن المسيحية ، فى قضايا لا علاقة لها بهدف الكتاب الأصلى الذى يعالج الأصول الصهيونية لمفاهيم التحليل النفسى .

فهو يرى « أن المسيح كان يعمر قلبه حب غامر للبشرية وانه كان يقدم لها دينا جـديدا بسيطا غاية البساطة ولكن عمقـه مستمد من بسـاطته ، كان ينادى باله واحد محب هو رب البشرية جميعا بغير تمييز لفريق دون آخـر أو ايثار لفريق على آخر ، كما كان يعظ بملكوت السماوات للجميع » ص ٤٥ .



ك . ماركس

وان مفهوم ملكوت السماوات كان فى ايجاز « دعوة لا تعرف الهوادة لتغيير كامل فى حياة البشرية يطهرها تطهيرا كاملا من الداخل ومن الخارج على السواء » (ص ٤٦) .

« فصحيح أنه قال ان مملكته ليست فى هذا العالم وانها فى قلوب الناس وليست على عرش الملك ، ولكن هذا القول فى ذاته انما ينطوى ضمنا على ثورة نصيب العالم الخارجى بتغيير جذرى شامل » (ص ٤٧) .

وهو يرى أن هناك علاقة وثيقة بين البروتستانتية واليهودية . فقد استطاعت اليهودية « ايجاد نقط التقاء ايديولوجية بينها وبين القوة الدينية النامية فى عالم الغرب : قوة المسيحية البروتستانتية ، حتى ليمكن القول انها مضت فى احتوائها الى حد غير ذليل » ص ١٠٨ ويتضح ذلك فى « اقتناع البروتستانتية بان التوراة هى النبع الروحى للمسيحية » ص ١٠٩ وان نقطة الالتقاء الأساسية بينهما هى اضطهاد الكاثوليكية حيث يقول « واحتضنت المسيحية البروتستانتية اليهودية بجامع المشاركة فى الاضطهاد الكاثوليكى . ومن هنا كانت بريطانيا منذ عهد اوليفركرومويل اول بلد تاح لليهودية فرصة السيطرة على اقداره » ص ١٩٠ .

ويرجع أسباب الاضطهاد الكاثوليكى من قبل اليهودية الى أن المسيحية قد « انتهكت حرمة الشعور الوطنى القبلى عند اليهودية ، وأنها استهانت بشعور الولاء الأسرى لديهم ، وانها ادانت كل درجات النظام الاقتصادى وكل الثروة الخاصة وكل الاستغلال الشخصى» (٤٦) .

والذى يمجد المسيحية الى هذا الحد ، يضع اليهودية على طرف النقيض . وهو فى سبيل ذلك لا يمانع فى قبول مناهج البحث العلمانى وتفسيره النشأة لدين مقتصرا فى ذلك على النتائج المتعلقة بالتوراة . أى أنه لا يتبنى المنهج التاريخى الواقعى فى كافة القضايا التى يطرحها ، وانما يلجأ الى انتقائية فكرية هادفة فيستخدم بعض نتائجه المتعلقة باليهودية فقط دون أن يتجاوزها الى الظاهرة الدينية ككل او الى الظواهر الاجتماعية والتاريخية والفكرية عموما بل انه بصدد الظاهرة الواحدة يلجأ حينا الى المنهج الواقعى التاريخى وحينا الى المنهج المثالى ليصل فى النهاية الى هدفه الأصلى .

لنأخذ مثلا مناقشته لأخلاقيات التوراة . انه يلجأ فى عرضه لجوانبها السلبية الى الهجوم المباشر فيعرض ما تتضمنه من اباحية جنسية وتهزيئية وغدر وتقنين للربا واستعلاء وحقد وشر ، وهو هنا لا يحاول على الاطلاق تفسير هذه الخصائص على أساس اصولها الاجتماعية والتاريخية المستمدة من التناقضات الاجتماعية والاقتصادية القائمة حينذاك . لكنه بصدد الجوانب الايجابية يقرر « انه لابد فيه من الرجوع الى الحضارات المعاصرة للعهد الذى كتبت فيه » ص ٧٥ .

« والغالبية الكبرى مما أخذته اليهودية عن الاخلاقيات المصرية القديمة انما اخذته من الحكيم المصرى آمن ابنوب الذى عاش فى القرن العاشر ق.م. » صفحة ٧٦ .

« ان كثيرا مما جاء بنشيد الانشاد منقول عن شعر الحب المصرى ، كما أن أسفار ايوب وصموئيل وارميا والمزامير والتثنية، بل والشريعة اليهودية ذاتها فيما يرى برستد تستمد كثيرا من حكمة آمن ابنوب التى تزودها بالافكار والأشخاص والمستويات الخلقية ، ثم فوق ذلك كله بروح الرحمة الانسانية ص ٨٣ .

« يقرر برستد أن اليهود كانوا يعرفون ترانيم اخناتون التى امتدت فيها سيادة العدالة من مجال خلقى قومى الى مجال عالمى تحت امره اله واحد ، والتى انشدها قبل ظهور المزامير وبالأخص المزمور الرابع بعد المائة بزمن طويل، بل لقد رجح برستد انه كان لهذه الترانيم أثر كبير فى الانبثاق التدريجى لمفهوم التوحيد عند

اليهودية وفي تطور فكرة « يهوه » الاله القبلى المحلى الى مفهوم الاله الواحد » ص ٨٤ .

« واذا كان اليهود قد اخـــذوا الشريعة والأسطورة أساسا عن البابليين فقد كانت دعائم الاخلاق والدين والتفكير الاجتماعى لديهم مأخوذة أساسا عن مصر » ص ٨٧ .

ان التوراة « لا تكاد تزيد عن كونها مجموعة من الخرافات والقصص التى صيغت فى جـــو اسطورى حافل بالاثارة مجاف للعقـــل والمنطق غاص بالتناقضات مشبع بالسخف مفعم بمشاعر العدوان والتعطش الى الدماء » ص ٥١ .

وهى « تعكس تفكيرا بشريا محضا من اللون الذى كان سائدا فى الشرق الأدنى القديم فى ذلك الحين ومرادف لأمثاله من الأساطير والطقوس والاتجاهات الفكرية والعقائدية المميزة لحضارات ذلك العصر كل ذلك فى اطار سمات نفسية تغذيها نزعات الجشع والغرور والاستعلاء تحركها دوافع الجنس والعدوان الذى لا يهدأ حتى مع الدم المراق » ص ٥١ .

ورغم ذلك فقد جاء فى التوراة (الأمثـــال) « من يبغض انسانا شأنه كمن يبغـض الله » ، « لا تفرح عندما يسقط عدوك ولا يفرح قلبك اذا ترنح » ، لكن الدكتور صبرى يعلق على ذلك بقوله « ليست العبرة فى هذا الشأن بما يقال بل بما يمارس » (تعليق فى هامش ص ١٣٤) وما الذى يمارس ؟ يجيب الدكتور صبرى قائلا : ان « التاريخ اليهودى نفسه مرجع كاف فيما يتصف اليهود به ما أنهم أكثر الناس حظا من سحنة البغضاء . ولهذه الحالة اسبابها النفسية العميقة ، فانهم فى ايمانهم بخرافة شـعب الله المختار واعتقادهم بالتفوق على غيرهم من البشر قد ركزوا على انفسهم فى نرجسية جعلتهـــم ينفسون على غيرهم من الشـــعوب اى نصر يحرزونه فى أى ميدان ويرون أنفسهم احق به من الغير . وقد كان من شأن ذلك أن نبه البغض فى نفوسهم وأن دفعهم من العدوان الى عدوان هو محور تاريخهم القديم كله » ص ١٣٤ . ولا ندرى طبقا لأى نظرية سيكلوجية ترتبط « الجنسية القومية » آليا بالشر والحقد والعـــدوان . ولماذا لم يقدم لنا الدكتور صبرى تفاصيل هذه العملية السيكلوجية القومية أو يوضح لنـــا أسســـها النظرية وهى في مجال اختصاصه من ناحية ، وذات اهمية خاصة بالنسبة لدعواه من ناحيـــة اخرى ؟ وما مصدر خرافة شعب الله المختار ؟ ألا يرى الدكتور صبرى ثمة علاقة بين هـــذه الفكرة وبين التناقضات الاجتماعية التى تواجه يهود الشتات فتجعلهم يبحثون عن حل وهمى لمشكلتهم الاجتماعية ؟

ثم اننا نتساءل ، اذا كان الشر طبيعة فطرية متأصلة فى اليهود جميعا منـــذ نشأتهم الأولى فلماذا لجاوا الى اقتبـــاس حكم آمن أبنـــوب « التى تزودها بالافكار والاشخاص والمستويات الخلقية ، ثم فوق ذلك كله يروع الرحمـــة الانسانية » ؟ ثم اقتباس « ترانيم اخناتون التى امتدت فيها سيادة العدالة من مجال خلقى قومى الى مجال عالمى تحت امرة اله واحد ؟ » .

هـــل يكفى قول الدكتور صبرى « وهكذا تعرض التوراة قصة اليهود كما دونها اليهـود أنفسهم وهى كقصة تعكس على صفحتها صورة القوم الذين تؤرخ لهم ، صورة : القبح فيهـا كما رأينا غالب أصيل والجمال فيها باهت دخيل » ص ٩٧ ، أو قوله فى موضع آخر ص ٣٤ انهـا « فى مجملها قصة همجية . وحشية فيها قسوة وعنف وخور ونفاق وجبن وعود متكرر الى خيانة الرب » ، أو وصفه « لنفوس » اليهود بقوله « النفوس التى عمرها الشر وتغذت على العدوان على ما يقرب من خمســـة عشر قرنا » ص ٤٢ ، هل تكفى هذه الأقوال اجابة على ذلك التساؤل؟

ان النظرية التى تفسر الخـير والشر بأنهـــا طبائع فطرية غريزية تمنحها الطبيعة لبشر بعينهم أو لمجموعة معينة من البشر تربطهم صـــفات سلالية أو خصائص بيولوجية أو انثربولوجيـــة معينة لا مكان لها فى علوم الاجتماع أو الأخـــلاق الحديثة . فهى مفاهيم متخلفة تنشأ من النظر الى الخير والشر كقوى بذاتهـــا مستقلة عن الخصائص والتناقضات الاجتماعية التاريخية ، ومن النظر الى الشخصية الانسانية على أنهـــا تجميع كمى لخصائص فطرية معينة لا كنتـــاج ديناميكى متطور دائما لتفاعل عديد من العوامل الذاتية المتمثلة فى احتياجات الفرد واستعداداته ومن العوامل الموضوعية المتمثلة فى التناقضـــات والخصائص الاجتماعية والحضارية لمرحلة بعينها من مراحل تطور المجتمع البشرى .

ولقد ادى تبنى الدكتور صبرى لمفهوم الطبيعة الفطرية الغريزية للخير والشر الى الاعتقاد بأن الصهيونية كحركة شريرة ، لابد أن تكون متأصلة فى نفوس اليهود منذ القدم . « ان الصهيونية ليست وليدة القرن التاسع عشر نتيجة الاضطهاد الذى عانى منه اليهود على يد الغرب المسيحى كما يقال أحيانا ولكنها فكرة موغلة فى القدم فى التاريخ اليهودى اذ قد بدأت منذ فترة السبى البابلى وأفرخها ذلك السبى فى القرن السادس

قبل الميلاد . أما القرن التاسع عشر فليس الا بداية الانتفاضة المعاصرة لهذه الفكرة التى مرت بمراحل مختلفة من النشاط أو الخمود وفقا لما كانت تمر به من ظروف ذاتية أو معادية» ص ٣٨ .

وهكذا يتورط عدو الصهيونية فى تبنى أفكار الصهيونية ذاتها من نفسها . يقول ابراهام ليون « ان الصهيونية اذن ، حركة قومية حديثة ، وهى أحدث الحركات القومية في أوربا ، وبالرغم من هذا ، فهى لا تمتنع عن الادعاء ، وأكثر من جميع الحركات القومية الأخرى ، بأنها تستقى وجودها من ماضى سحيق (١) . وترى الصهيونية فى سقوط القدس سببا للتشتت ، وبالتالى مصدرا لجميع آلام اليهود فى الماضى والحاضر والمستقبل » ص ١٨٣ .

ويتساءل ابراهام ليون « لماذا لم يحاول اليهود ، خلال الألفى سنة هذه العودة الى وطنهم ؟ بالطبع يتسترون بالدين . يقول زيتلوفسكى – كان على الجماهير المؤمنة بانه يتوجب عليها البقاء فى الشتات حتى مجىء المسيح الموعود ، أن تتألم فى صمت » ص ١٨٣ ، ١٨٤ .

ثم يقرر ليون : ان « حلم صهيون قد بقى ، خلال الفترة التى كانت اليهودية فيها مندمجة فى النظام الاقطاعى ، حلما لا أكثر ، لا يتطابق ابدا مع أية مصلحة حقيقية لليهود » (ص١٨٤).

وهكذا تقف المسألة على قدميها . فليس اليهود نتاجا لفكرة أرض الميعاد وشعب الله المختار ولا نتاجا للدين اليهودى . وانما هذه المعتقدات نفسها هى نتاج لمصلحة اليهود تظهر وتختفى وفقا لموقعها من مصلحة اليهود فى مختلف مراحل تاريخهم .

واذن كما يقول كارل ماركس « يجب ألا نبحث عن سر اليهودى فى دينه ، بل فلنبحث عن سر الدين اليهودى الواقعى » (عن **المسألة اليهودية**) المرجع السابق ص ٢١) ومعنى ذلك ، أنه « علينا ألا ننطلق من الدين لتفسير التاريخ اليهودى ، بل على العكس علينا ان نفسر المحافظة على الدين او القومية اليهودية ، انطلاقا من « اليهودى الواقعى » اى من دور اليهودى الاقتصادى والاجتماعى ، وليس فى الاستمرارية أية معجزة « لم تستمر اليهودية بالرغم من التاريخ ، بل سارت معه » (ص ٢١) « ان دراسة الدور الاقتصادى لليهود ، هو الذى يساهم لا غيره ، فى توضيح أسباب « المعجزة اليهودية »(ص٢٠).

ان تطور المسألة اليهودية التى تعتبر الحركة الصهيونية بمثابة محاولة لحلها تبنتها أوساط يهودية معينة خاصة فى العالم الراسمالى ، يرتبط بتطور الدور الاقتصادى لليهود في مختلف المراحل الاجتماعية لعديد من البلدان .

ومنذ البداية ، « لم يشتت اليهود اطلاقا منذ سقوط القدس اذ أن الغالبية العظمى من اليهود كانت قد تبعثرت فى انحاء العالم ، قبل هذا الحدث بعدة قرون » (ص ٢٢) . ولهذا فان علينا أن نبحث اذن عن السبب الرئيسى للهجرة اليهودية ، فى الوضع الجغرافى لفلسطين . « فقد أتى على يهود فلسطين وقت لم تعد فيه بلادهم الجبلية تؤمن لهم حياة ممكنة الاحتمال كحياة جيرانهم . ان شعبا كهذا مجبر على الاختيار بين النهب والهجرة . فالاسكتلنديون مثلا ، اختاروا على التوالى كلا من الطريقين ، اما اليهود ، فقد اتخذوا ، بعد عدة صراعات مع جيرانهم ، الطريق الثانى ، ان شعبا يعيش في مثل تلك الظروف لا يهاجر ليعمل فى الزراعة . بل يذهب كمرتزقة ، كالاركاديين فى قديم الزمان والسويسريين فى العصور الوسطى ، والألبانيين فى عصرنا ، أو من اجل التجارة ، كاليهود والاسكتلنديين والأرمن . اننا نرى اذن أن وسطا مشابها ينمى عند شعوب مختلفة الأعراق خصائص متشابهة » (ص٢٣) . ومما لاشك فيه ان الغالبية الساحقة من يهود الشتات كانت تعمل بالتجارة .

« فالظروف الجغرافية لفلسطين اذن ، تفسر فى آن واحد قيام الهجرة وطابعها التجارى » ص ٢٤ . وكما سبق القول فان حلم العودة الى فلسطين قد ظل مجرد حلم ، خلال الفترة التى كانت اليهودية فيها مندمجة مع النظام الاقطاعى. وانما نشأت « اللاسامية القديمة واللاسامية فى العصور الوسطى لسبب واحد ، يكمن فى معارضة كل مجتمع يرتكز أساسا على انتاج قيم استعمالية ، للتجار » (ص ٢٥) .

« وابتداء من القرن الثانى عشر ، ومع تطور الاقتصاد في أوربا الغربية ونمو المدن ، ونشوء

---

(١) ابراهام ليون : **المفهوم المادى للمسألة اليهودية** ، ترجمة عماد نويهض ، دار الطليعة ، بيروت : ص ١٨٢ .

طبقة تجارية وصناعية محلية ، بدأ وضع اليهود في التفاقم بجدية ، مما ادى الى اخراجهم شبه التام عن معظم البلدان الغربية ، واتخذ اضطهاد اليهود طابعا عنيفا متزايدا ، بينما استمر وطنهم مزدهرا حتى عهد قريب ، في بلدان أوربا الشرقية المتخلفة (ص ٢٧) .

وفي القرن التاسع عشر ، « أدت » رسملة « الاقتصاد الروسي السريعة ، بعد اصلاح سنة ١٨٦٣ الى جعل وضع الجماهير اليهودية في المدن الصغرى ، غير محتمل . وفي الغرب اخذت الطبقات الوسطى المسحوقة بفعل المركزة الرأسمالية ، تتوجه ضد اليهود ، الذين زادوا وضعهم سوءا بفعل منافستهم لها » ص ١٨١ .

وفي ذلك الوقت « كتب ليوبينسكر كتابه التحرر الذاتي ، حيث يقترح فيه الرجوع الى فلسطين على أنه الحل الوحيد الممكن للمسألة اليهودية » ص ١٨٢ . واثر ذلك بوقت قليل ، كتب تيودور هرتزل « الدولة اليهودية » وهو انجيل الحركة الصهيونية حتى الآن . « وفي باريس اخذ البارون روتشيلد الذي كان ينظر بغير رضى ، كجميع الأثرياء اليهود ، الى وصول المهاجرين اليهود الجماعي الى البلدان الغربية يولي اهتمامه لعملية استعمار اليهود في فلسطين » (ص ١٨٢) .

واذن ، فقد « ظهرت الصهيونية منذ البدء كردة فعل من البرجوازية اليهودية الصغيرة التي لا تزال تشكل نواة اليهودية ، التي تلقت ضربات قاسية بتصاعد موجة اللاسامية مما اجبرها على التنقل من بلد الى آخر ، وهي تحاول الآن الوصول الى ارض الميعاد ، حيث تستطيع أن تجد ملجأ من العواصف التي تجتاح العالم الحديث » ص ١٨٢ .

« ان الايديولوجية الصهيونية ، هي في الواقع ، ككل الايديولوجيات ، انعكاس مشوه لمصالح طبقة ما ، انها ايديولوجية البرجوازية اليهودية الصغيرة المختنقة بين الاقطاعية المنهارة والرأسمالية الآخذة في الانحطاط » ص ١٨٥ .

ان هذه الفقرات الطويلة من كتاب ابراهام ليون تلقي بعض الضوء على حقيقة دور الدين في الحركة الصهيونية . ان الدين هنا ، (أو ما يسميه الدكتور صبري « التراث اليهودي الصهيوني ») ليس سوى اداة تستخدمها الحركة الصهيونية التي هي حركة قومية لا دينية في جوهرها .

واذا كان اليهود يشكلون في التاريخ ، « قبل أي شيء آخر « مجموعة اجتماعية لها دور اقتصادي محدد : انهم طبقة او على الأصح شعب – طبقة » ، فانه من اليسير قبول «التشابك بين الطبقة والدين ، فكلما توصلت طبقة الى مرحلة معينة من النضج والوعي ، اتخذت معارضتها للمجموعة المسيطرة أشكالا دينية ، فمن المرتدين الالبيين واللولارد والمانويين والمزدكيين ، وطوائف لا تحصى كانت تتكاثر في مدن العصور الوسطى ، خرجت أول المظاهر الدينية لمعارضة البرجوازية والشعب المتصاعدة ضد الاقطاع » ص ٢٨ وبهذا المعنى يمكن القول بأن « اليهودية ، عبرت عن مصالح طبقة تجارية في عهد ما قبل الرأسمالية » ص ٢٨ .

واذن ، فالدين اليهودي مثل سائر الأديان ، يقدم مادة قابلة للتشكل – اجتماعيا – بأشكال مختلفة طبقا للخصائص والتناقضات الطبقية في كل مرحلة اجتماعية معينة . وبالتالي يصبح الأساس النظري الذي بنى عليه الدكتور صبري تصوره للمسألة اليهودية مجرد افتراض ذهني لا يستند الى اية حقائق واقعية ، اذ انه قد تصور مخططا فكريا رهيبا وجدت بذرته في التوراة ثم فسرت في التلمود ثم وضعت خطوطها العملية في تراث شفوي وضعه حكماء صهيون ! . ويذكرنا ذلك بكتاب « بروتوكولات حكماء صهيون » الذي الفته شرطة القيصر ثم اتخذه الاساميون ضيقوه الأفق كأساس لتصورهم للمسألة اليهودية . ان تعبير « التراث اليهودي الصهيوني » الذي يستخدمه الدكتور صبري ، والذي جعله عنوانا لكتابه انما هو مستمد أساسا من تلك النظرة ضيقة الأفق . واذا كان الدين اليهودي قد اكتسب خصائص تاريخية خاصة لارتباطه بالتشتت التاريخي لليهود فان علينا دائما أن نميز بوضوح بين الدين اليهودي كدين ، وبين الصهيونية كحركة قومية سياسية لا دينية في جوهرها ، **ولا ترتبط باتجاه معين أو نظريات معينة في الفلسفة أو العلوم الانسانية أو العلوم الطبيعية ارتباطا عليا أو عضويا** . بل اننا نتجاوز ذلك الى القول بأن انتماء أحد العلماء أو المفكرين ليس الى الدين اليهودي فحسب ، بل حتى الى الحركة الصهيونية ذاتها لا يستوجب بالضرورة أن تكون انجازاته العلمية أو الفكرية في مجالها الخاص ذات محتوى صهيوني الا اذا كان لها ارتباط مباشر بقضايا الفكر السياسي ، ومن هنا وجب علينا أن نتجنب دائما الأحكام المسبقة التي تدين اية نظرية علمية تصدر عن أحد

المفكرين اليهود أو حتى الصهيونيين بحجة انها ذات محتوى صهيوني . ان علينا في كل حالة على حدة ، ان نكتشف ذلك المحتوى الصهيوني من داخل النظرية ذاتها قبل أن نصدر قرار الادانة « فالانسانية الحديثة ، لا خرافة اللاسامية والأبدية ، هي المحرض الأفضل الذي تستخدمه الصهيونية» (ص ١٨٥) . فنضالنا ضد الصهيونية كأيديولوجية رجعية ذات ارتباطات عضوية بالامبريالية ، يكتسب صلابة وعمقاً وفعلية — فقط — حينما يقف على أرض الحقائق الموضوعية الواقعية ، مستندا الى المنهج العلمي في تفسير وتحليل الظواهر الاجتماعية .

فاذا حاولنا تطبيق ذلك المنهج على مفاهيم التحليل النفسي التي ارتبطت تاريخيا بانجازات سجموند فرويد ، فاننا نجد ان الاساس المنهجي الذي بنى عليه فرويد تفكيره كله هو مفهوم الحتمية النفسية . بمعنى ان أي سلوك أو انفعال أو تفكير لابد له من سبب محدد وليس مجرد صدفه عارضة ، وان اسباب الأفعال النفسية لا ترجع الى قوى غيبية خارجية وانما ترتبط أساسا بالنمو النفسي التاريخي للفرد في تناقضاته مع نفسه ومع العالم الخارجي الواقعي وهو بذلك مفهوم علماني واقعي يبحث عن الأسباب في واقع الفرد النفسي والاجتماعي ، ثم هو لا يربط بين الأسباب والنتائج ربطا ميكانيكيا مباشرا بل العكس هو الصحيح . اذ انه يتناول الظواهر النفسية كعمليات معقدة متشابكة متداخلة في منشأها ومسارها وتعبيرها عن نفسها . وهو بذلك مفهوم ديناميكي ، بل نكاد نقول مفهوم جدلي ينظر الى الظواهر في حركتها ونموها وترابطها وتناقضاتها الداخلية وتحولاتها الكيفية نتيجة للتراكمات الكمية . والمنهج الفرويدي بذلك ، هو محاولة — بدرجة أو اخرى — لتطبيق المنهج المادي الجدلي على الظواهر النفسية ، ورغم ان هذه المحاولة قد اخفقت في كثير من نتائجها التفصيلية الا انها من حيث الاطار العام للتفكير تحتفظ بكثير من سمات المنهج المادي الجدلي . وتدخل بذلك من أوسع الأبواب ضمن خصائص الطابع السائد للفكر الأوربي في القرن التاسع عشر .

وليست هذه الخصائص ، بطبيعة الحال ، بخافية على الدكتور صبري ، فهو يقول مثلا عن « مفهوم الشخصية عند فرويد » ، « مفهوم يرى الشخصية من حيث هي عملية نمو وانفضاء تستند الى وتنتج عن التفاعل المتبادل بين التكوين الوراثي للفرد وبيئته الاجتماعية » ص ٢٤٣ . ويقول عن مفهوم الحتمية النفسية ، أن فرويد يرى ، أن هناك مداومة منطقية في الحياة العقلية للفرد ، وان مظاهر السلوك التي كانت تبدو غريبة وغير مفهومة هي في واقع الأمر نتيجة منطقية للأسباب التي ارتبطت بها وادت اليها » ص ٢٤٥ .

بل انه يقول نقلا عن فرويد بصدد عرضه لرأي فرويد فيما يعتبره — اي الدكتور صبري المسألة الاساسية في الفكر اليهودي ، ان اليهود ليسوا شعب الله المختار ، ولكنهم شعب موسى المختار — اذ أنه من المعروف ان الناس هم الدين يختارون الاله الذي يعبدونه ، اما ان يختار الله قوما بعينهم فأمر غير معروف ، ولعل الأصح في ذلك ان يقال ان موسى جعل من اليهود شعبه ثم اصبحوا بعد ذلك « شعبه المختار » ص ٣٠٠ . ليس ذلك فحسب بل يقول ايضا ، قرر فرويد « كفرض رئيسي في الكتاب (كتاب فرويد عن موسى) » ، ان موسى كان مصريا . والصهيونية كما هو معروف تتمسك بيهودية موسى وتعدها حقيقة لا سبيل الى الشك فيها ولا تقبل عنها بديلا ، كما تتطلع الى موسى نفسه كأعظم يهودي في التاريخ القديم » ص ٢٩٧ ، ثم يقول « قرر فرويد ان موسى قد قتل ، مخالفا بذلك ما قد جاء بالتوراه في هذا الصدد » ص ٣٠٢ .

ويقدم آراء فرويد في الظاهرة الدينية ، حيث يعرض فرويد لنشأة الدين نشأة واقعية تطورية ، من مظاهر سيادة الأقوى اي « الاب » الى عبادة الأب الى ظهور الطوطمية الى تأليه قوى الطبيعة الى نشأة الاله الفرد ص ٢٦٩ .

ويقول في تحليل فرويد لسيكلوجية الدين ، « خلاصة الرأي عند فرويد أن الدين من وجهته العامة يمثل « اخراج » صراعات الانسان اللاشعورية ورفعها الى المستوى الكوني . وهو في جانب منه يزود الانسان باشباعات بديلة لدوافعه البدائية . وفي جانب آخر كقوة قامعة لتلك النزعات ، أما من وجهته الخاصة فالدين مستمد من الموقف الأوديبي من حيث ما يتضمنه من وهم الأب السماوي المحب الذي يعد المؤمنين بالسعادة في عالم آخر اذا هم تنازلوا عن رغباتهم الفريزية في هذا العالم » ص ٢٦٧ وربما تكون العبارة الأخيرة قد خدشت مركزا حساسا في نفس الدكتور صبري ، جعلته يقدر من قبل

« ان فرويد متشبع بالروح الصهيونية ، وقد اضطلع بمهمة القضاء على المسيحية ، موضوعيا وعلميا ، كما اضطلعت اليهودية الصهيونية منذ الفى سنة بمهمة القضاء عليها ايديولوجيا وعمليا!» ص ٢٢٦ . ثم هو قد حاول من قبل أن يفسر أفكار فرويد النقدية عن الدين عموما — اليهودى والمسيحى — قائلا « ترجع كراهيته للمعتقدات والطقوس الدينية والمسيحية ، الى الأثر المزعج لمربيته الكاثوليكية الدميمة العجوز ، التى كانت معاملتها له تنطوى على مزيج من الحنان والتشدد » ص ٢٢٥ .

فرغم أن فرويد ، قد سوى بين الاديان جميعا فى تحليله للظاهرة الدينية عموما ، متمردا بذلك على ديانة عائلته هو نفسه ، ورافضا لأفكار أساسية في الديانة اليهودية ، ورغم أن ذلك متسق مع طابع تفكيره العام ومع الطابع الفكرى العام للقرن التاسع عشر ، الا أن الدكتور صبرى — لسبب لا ندريه نحن على وجه اليقين — يصر على أنه انما يقصد من وراء ذلك كله الى ارتداء ثوب الحادى مزيف يستطيع من خلاله أن يهاجم المسيحية بالذات دون الأديان جميعا .

أولا : تنفيذا لمخطط اليهودية الصهيونية .

ثانيا : لأن مربيته الكاثوليكية قد عاملته بمزيج من الحنان والتشدد ! فيقول « لم يكن الا الحادا ذهنيا لم يصل قط الى وجدانه » . « الحادا زائفا لأنه تركه بعد ذلك متشبثا باليهودية الصهيونية » ص ٢٢١ .

أما كيف تشبث فرويد « باليهودية الصهيونية» فان الدكتور صبرى يثبت لنا ذلك ، من خلال بعض الأحداث الجانبية العارضة الناشئة من الأوضاع التى تواجهها الأقليات فى أى مجتمع طبقى مثل انضمامه لجمعية « بناى برث » وحضور اجتماعاتها والقاء بعض محاضراته عن **تفسير الاحلام** فيها ، ومثل علاقاته الشخصية بأصدقاء يهود ، ومثل قوله عن يهوديته « اننى مدين بالفضل الطبيعتى اليهودية فيما أملك من صفتين مميزتين لم يكن فى وسعى الغناء عنهما خلال حياتى الشاقة — فلأنى يهودى وجدت نفس خلوا من التحيزات التى اضلت غيرى دون استخدام ملكاتهم الذهنية ، وكيهودى كنت مستعدا للانضمام الى المعارضة والتصرف دون موافقة الاغلبية الساحقة » (من خطاب الى جمعية « بناى برث » للاحتفال بميلاده السبعين سنة ١٩٢٦) ص ٢٤٠ .

والواضح من هذا القول انه : — رغم أن الكلام موجه الى جمعية صهيونية — ينظر الى فضل اليهودية عليه ، لا من حيث هى ديانة يدين بمعتقداتها ، ولا من حيث هى — كما يعتقد الدكتور صبرى — تراث يهودى صهيونى وانما من حيث انها جعلته ينتمى الى اقلية فيستفيد بميزات وضع الأقليات — من اى نوع — فى أى مجتمع طبقى ، وحينما عرض هذه الميزات حددها بانها مكنته من استخدام ملكاته الذهنية وانها جعلته مستعدا للانضمام الى المعارضة أى بكلمة جعلته حر الفكر . لكن الدكتور صبرى يصر على أن ذلك دليل على صهيونيته ثم يحاول بعد ذلك رصد الأصول الفكرية لفرويد فى تراث اليهود الدينى فيقول مثلا عن الأصل الفكرى لنظرية العقل الباطن واللاشعور عند فرويد « الزوهار يتحدث عن الاتصال الجنسى بوصفه « الكشف عن انعرى » ، وفرويد يخال انه وصل الى الفهم بالكشف عن اللاشعور ، أى الكشف عن عرى العقل فى الانسان » !! . ص ٣٢٨ ثم نظرية تفسير الأحلام عند فرويد يرجعها الدكتور صبرى الى التشابه بين طريقة تفسير الأحلام وبين طريقة تفسير « الزوهار » للتوراة يفصل الفقرة من سياقها ثم محاولة ايراد الخواطر المرتبطة بها !! ص ٣٢٣ اما الأفكار أو النظريات التى لم يجد لها أصولا مباشرة وعميقة وقاطعة! مثلما سبق ، فانه يتجه الى انتقادها هى ذاتها مباشرة : فيقول مثلا « ان نظرية الغرائز ومفهوم اللبيدو لم يكن ليتيسر ظهورهما الا فى نطاق الافتراض بأن الانسان حيوان بشرى وأن الذى يقرر سلوكه الى حد كبير هو الأساس البيولوجى لتكوينه » ص ٢٥١ .

ثم ، وفجأة دون سابق انذار ، يتحول الدكتور صبرى الى اشتراكى أصيل ، فيستعدى الاشتراكيين — فى ظل ادراكه لسيادة المفاهيم الاشتراكية — على فرويد قائلا « بأن فرويد يهاجم الاشتراكية » فيقول أن التغيير الحقيقى فى علاقات الناس بالملكية الفردية أجدى فى بقينه من أية وصايا خلقية ، ولكن الاشتراكية حجبت هذه الحقيقة وابطلت نفسها بما قدمت من فهم مثالى ولكنه خاطىء لطبيعة الانسان » ص١٨٣ ولكن « الفكر الاشتراكى — وعلى رأسه الدكتور صبرى طبعا — ظل واعيا بان الدعوة الفرويدية التى تستمد نبعها من التراث الصهيونى فى تعصبه واستعلائه وتصوغ مفاهيمها على اساس أن الانسان في جوهره عبد لغرائزه انما يمثل

الانعكاس المنطقى للمجتمع البرجوازى الذى افرخت فيه فى جموده وتحلله الفكرى والخلقى» ص ٢٨٥ .

لكننا نلاحظ أن : (١) قول فرويد بأن التغيير الحقيقى فى علاقات الناس بالملكية الفردية أجدى فى يقينه من أية وصايا خلقية انما يتضمن فهما علميا واقعيا للعلاقة بين الوجود المادى للمجتمع والوجود الفكرى ، ذلك الفهم الذى هو أحد الأعمدة الرئيسية للاشتراكية العلمية .

(٢) ان فرويد يتهم الفكر الاشتراكى بانه « مثالى» انما يعنى انه ـ فى نظرته للفرد ـ لا يضع فى اعتباره التناقضات الداخلية والرغبات المتعارضة التى تشكل الأساس النفسى لسلوك الافراد ، وليس ذلك « هجوما » على الاشتراكية بالمعنى الذى يقصده الدكتور صبرى وانما هى ملاحظة نقدية قدمها فرويد لجانب معين وخاص للمفاهيم الاشتراكية .

(٣) ماذا يقصد الدكتور صبرى من قوله « الانعكاس المنطقى للمجتمع البرجوازى الذى أفرخت فيه فى جموده الطبقى وتحلله الفكرى والخلقى » ؟ هل يعنى ذلك أن كل النتاج الفكرى الذى نشأ أو « أفرخ » ـ بتعبير الدكتور صبرى ـ فى المجتمع البرجوازى هو انعكاس منطقى له بمعنى أنه يمثل مصالح الطبقة المسيطرة فيه ؟ ألم ينشأ الفكر الاشتراكى العلمى ذاته فى نفس المجتمع البرجوازى الطبقى وكنتيجة لتناقضاته وكانعكاس منطقى لتحلل هذا المجتمع ؟ ما هى اذن ، العلاقة العلية بين التحليل النفسى وبين مصالح البرجوازية فى المجتمع الأوربى فى القرن التاسع عشر ؟

(٤) اى فكر اشتراكى ذلك الذى ظل واعيا بأن « الدعوة الفرويدية » تستمد نبعها من التراث الصهيونى ؟ وهل قرأ الدكتور صبرى فى أى مرجع ماركسى نقداً لمفاهيم فرويد من حيث صلتها بالصهيونية ؟ ليدلنا عليه اذن .

(٥) كيف يمكن تصوير التحليل النفسى على ان أساسه هو « أن الانسان فى جوهره عبد لغرائزه» رغم أن معظم المفاهيم الفرويدية تبنى بدرجة أو أخرى على الصراعات الناشئة بين الرغبات الفطرية الغريزية والمكتسبة من ناحية وبين الانا الأعلى والذات الواقعية من ناحية أخرى ؟

ان العلاقة بين مفاهيم التحليل النفسى والماركسية هى احدى القضايا الفكرية المعاصرة التى تتطلب دراسة اكثر عمقا من مجرد حكم سطحى سريع مبنى على افكار قبلية مثلما فعل الدكتور صبرى .

يقول روبين أوسبورن فى كتابه « **الماركسية والتحليل النفسى**»(*) : « ان الماركسية والتحليل النفسى هما اتجاهان متكاملان : يثرى كل منهما الآخر ، لدراسة الانسان » (ص ١٢٥) . فالماركسية والتحليل النفسى ، كل بطريقته الخاصة ، هما دراسات للاعقلانى فى حياة الانسان . الماركسية تدرس لاعقلانيات النظام الاجتماعى التى تمنع الانسان من استخدام الاكتشافات العلمية التى يمنحها لنا العلم ، على الوجه الاكمل . والتحليل النفسى يدرس القوى اللاعقلانية فى عقل الانسان التى تعوق نموه الى كائن ناضج عاقل قادر على استخدام العلم لخير نفسه » ص ١٢٦ .

وأيا كان الموقف من مفاهيم التحليل النفسى، فالذى لا شك فيه ، هو أنها مفاهيم ناشئة عن ومتأثرة الى حد بعيد بالخصائص العامة للفكر الأوربى فى القرن التاسع عشر أولا ، وبالتطورات الخاصة بطب الأمراض العصبية فى القرن التاسع عشر خاصة انجازات شاركو Charcot وبيير جانيه Pierre Jauet وجوزيف بروير Josef Breuer ثانيا ، ثم أخيرا بالخبرات الاكلنيكية الخاصة التى واجهها فرويد فى عيادته .

والمتتبع لتطور مفاهيم التحليل النفسى(**) يرى أنها بدأت بتتلمذ فرويد على شاركو الذى استخدم التنويم كطريقة لعلاج الهستريا والذى كان يؤكد أنه فى كل حالة من حالات الامراض العصبية لابد من وجود اضطراب فى الحياة الجنسية للمريض ، ثم عمله مع بروير الذى استخدم طريقة جعل المريض يتحدث أثناء تنويمه فيتذكر حوادث كانت منسية ذات علاقة بحياته العاطفية يؤدى التعبير عنها الى كثير من الشفاء ، فى الوقت الذى نشر فيه جانيه دراساته عن الهستيريا أبان فيها أن من الممكن استعمال التنويم لاثارة ذاكرة المريض واكتشاف اصل الأعراض ، ولقد ظهر لفرويد وبروير أن الحوادث المخجلة والاضطرابات العاطفية المماثلة يكبتها

(*) Ruben Osbotn: **Marxism and Psycho-analysis**, Barrie Rockliff , London .

(**) راجع فى ذلك : د. فاخر عاقل ، **مدارس علم النفس**، دار العلم للملايين ، بيروت (١٧٢ ـ ٢٠٦) .

المريض كبتا شديدا يجعلها لاشعورية أو منسية فى حالة اليقظة . أما فى حالة التنويم فان من الممكن بعثها واستبعادها .

ومن ملاحظاته العملية ، أحس فرويد أن أحلام بعض المرضى تصلح أساسا مفيدا لبعث الذكريات للحوادث المنسيه وبدأ يدرس الاحلام ويتقصى دلالاتها التفصيلية لدى مرضاه ، قبل أن يصل الى نظريته فى تفسير الأحلام .

وقد لاحظ فرويد أن بعض مريضاته قد انبعثت لديهن ذكريات جنسية وهمية ، أخذ فرويد يدرسها بتقصى وتحقيق ، حتى وصل الى نظريته فى الجنسية الطفلية . مؤكدا أهمية الجنس وخبرات الطفولة فى التكوين النفسى للفرد .

ومن خلال ، افتراضات فرويد التى كان يقدمها كتفسير للظواهر الاكلنيكية التى يواجهها، ومناقشاته مع السيكلوجيين الآخرين ، كان يعيد تنظيم وترتيب أفكاره ويحاول أن يضع لها هيكلا أو اطارا عاما ينظمها فيه جميعا وكانت نظريته فى تكوين الجهاز النفسى ، ثم فى الازدواج الفطرى .

وكان فرويد ، فى كل ما يقوله ، بصوابه وخطأه ، مصدرا هائلا لقضايا فكرية وطبية لا حصر لها ، وكان رائده فى كل ما يقول ، خبرته الشخصية التى كان يعرضها دائما ، وآراؤه النابعة من ملاحظاته وتفسيراته ، والاتجاه العام التفكير فى عصره ، مما جعله مستقل الفكر ، يثير القضايا ويفتح الآفاق للبحث .

ولقد اعترف له ايزنك بهذا الدور العظيم ، رغم انه أورد كثيرا من الملاحظات النقدية حول التحليل النفسى من حيث التزامه بقواعد المنهج العلمى التجريبى الدقيق . فقد لاحظ ايزنك (*)

١ – أن استنتاجات التحليل النفسى تستند الى معطيات غير ثابتة أو غير موثوق بها كلية .

٢ – ان معطيات التحليل النفسى تحكم على الموضوع مسبقا (تخلط المعطيات الخام مع التفسير التحليلى) .

(٣) المحللون النفسيون يعممون استنتاجاتهم تعميما أكبر من قدره الحقيقى .

٤ – المحللون النفسيون يطبقون مبادئهم المفترضة على الظواهر الاجتماعية العامة دون برهان على قابليتها للتطبيق .

٥ – تميل الابحاث الفرويدية الى اثبات مفاهيم مسبقة مستمدة من الافتراضات الفرويدية نفسها بدلا من ان تكون اختبارا حاسما لهذه الافتراضات .

٦ – ان البراهين التحليلية المأخوذة من الوقائع تفترض جدلا صحة ما تريد أن تقيم عليه الدليل دون أن تلتزم بمقاييس الاستقراء العلمى .

ويفرق ايزنك بين التجربة العلمية «والتجربة» الاكلينيكية من حيث هما مصدر للمعرفة العلمية لكنه يلتزم فى كل ذلك بالموضوعية وبمناقشة الفكر من داخله دون اضافات أو تخيلات أو افتراضات مسبقة أو انفعالات شخصية خاصة كما فعل الدكتور صبرى حين افترض منذ البداية أن الفكر الفرويدى لا يستطيع الا ان يكون صهيونيا لمجرد أن فرويد قد ولد لأبوين يهوديين . وبصدد هذا الاتهام فانه تتجمع لدينا فى النهاية بعض الملاحظات التى تجعل من هذا الاتهام مجرد تصور ذهنى لا أكثر .

أولا : المفاهيم الاساسية العامة للفكرالفرويدى على المستوى الفلسفى ـ كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بخصائص الفكر الأوربى فى القرن التاسع عشر وخاصة نصفه الثانى .

ثانيا : الانجازات المعاصرة لفرويد الخاصة بطب الأمراض العصبية كانت تشير وتومىء بل وأحيانا تصرح بالأفكار التى بنى عليها فرويد نظرياته .

ثالثا : ان مفاهيم فرويد كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بخبراته الاكلنيكية والظواهر المرضية التى كان يواجهها ومدى نجاح أو فشل طرقه المستحدثة فى العلاج .

رابعا : ان هناك تماسكا فى المنطق الداخلى لمفاهيم فرويد يستبعد وجود عناصر فكرية دخيلة عليها .

خامسا : ان النتائج السياسية والاجتماعية للفكر الفرويدى على المستوى النظرى لا يمكن ان تؤدى الى مؤازرة انشاء وطن قومى لليهود فى فلسطين ، وعلى المستوى التاريخى الواقعى لم نسمع بأن التحليل النفسى هو أحد وسائل الصهيونية لتحقيق أهدافها .

واخيرا ، فان علينا أن نتذكر أن اللاسامية الحديثة هى المبرر الأعظم للحركة الصهيونية المعاصرة .

عاطف أحمد

(*) H.S.E yenck: **Uses & Abuses of Psychology** , part III



دعوة ميتافيزيقية للحب

لم يحظ موضوع باهتمام الأدباء والشعراء والفنانين والعلماء وأخيرا الفلاسفة مثل ماحظى به موضوع الحب . وها هو الدكتور **زكريا ابراهيم** مؤلف كتاب « مشكلة الحب » : يسمى عصرنا بعصر الحب .

سيعجب القارىء وسيستمتع بتحليل الدكتور زكريا ابراهيم للحب .. ولكن الكثير من القراء سيختلف معه فى كثير مما جاء به . وليس هذا بعجيب . **فالحب سلوك مارسه ويمارسه كل انسان بشكل أو بآخر . من منا لم يحب ؟** ولكن كلا منا تعلم أن يحب وأن يفكر فى الحب بأسلوب خاص . فالحب سلوك ينسجه المجتمع وخبراتنا الخاصة فى أفكار عقولنا وانفعالات قلوبنا ، وبذلك ينشأ كل منا ينظر الى الحب من خلال عدستين يختص بهما هو وحده دون غيره من الناس . هناك من آمن بالحب لأنه حصل عليه بوفرة ومنحه بوفرة . وهناك من كفر بالحب لأنه أمضى حياته محروما منه .. هناك من يستقبل يومه ليعزف سيمفونية الحب لتداعب أسماع البشر من حوله فيفتح بذلك انسانيته وانسانية الآخرين .. وهناك من يصبح ويمسى ليلعن الحب الذى لايحصل عليه أو الذى ينتهى به دائما الى طريق مسدود. **وزكريا ابراهيم من الذين يؤمنون بأن الحب أثمن شىء فى الوجود وبأنه القيمة الكبرى ، كما أنه يعلن « أنا أحب ، اذن فأنا موجود » ، لذلك فهو يقدم كتابه « صرخة قلب نابض بالحب الى قلب آخر نابض بالحب » !**

نحن اذن أمام تحليل للحب يقوم به فيلسوف ذو قلب نابض بالحب ، لذلك لا نخطىء حين نتوقع أن يجىء تحليله قصيدة ميتافيزيقية رائعة ودعوة للحب . هنا يجب أن نلاحظ أن العالم والفيلسوف والأديب يختلفون فى نظرة كل منهم الى الحب .. فالأديب الذى تستثير فيه الخبرة الفكر والانفعال فيأتى بقصيدة أو يكتب قصة أو رواية ، لا يمكن أن ينظر الى الحب بمنظار الموضوعية ، بل هو دائما اسير وجهة نظر خاصة ، وزاوية معينة ينظر من خلالها الى الحب . أما الفيلسوف الذى يجد مادته

د. عبد الله محمود سليمان



في آراء غيره من الفلاسفة والشعراء والفنانين والعلماء ، فانه في محاولته كي يأتي بوجهة نظر خاصة لا بد أن يتأثر بالاطار الذى تتفاعل فلسفته في داخله ، والذى هو حصيلة مؤثرات عدة • لكن العالم هو وحده الذى يستطيع أن يكون موضوعيا في نظرته الى الحب • اذ هو يستطيع أن يمنع خبراته الخاصة من أن تؤثر على تحليله للحب • وهو يستطيع أن يقول : هذه هى خبرة هذا الانسان أو ذاك ، أو هذه الجماعة أو تلك فى الحب ، وهذه هى عناصرها وهذه هى نتيجتها التى تنمو ، أو نهايتها التى تقف • قد يستطيع الفيلسوف أن يكون أكثر موضوعية من الاديب أو الفنان ، ولكنه بالتأكيد أقل موضوعية من العالم الذى لا يتأثر الا بالواقع الذى يدور فيه الحب •

لذلك قد يكون من الاجحاف للكتاب ومؤلفه أن ننظر الى مناقشته للحب من خلال منظار العالم • لكننا ، مع ذلك ، قد نكون مضطرين الى

استخدام هـذا المنظار ، لان الحب هو سلوك والسلوك هو موضوع العلم ، ولأن ذلك يكون مفيـدا فى الكشف عن جوانب قد يغفلهـا الفيلسوف .

وهدف المؤلف من حديثه عن مشكلة الحب يوضحه لنا حين يقول : « .. انما نحن نرمى أولا وبالذات الى تحليل خبرة انسانية عميقة يحياها كل منا لحسابه الخاص ، دون أن يقوى على وضعها أو تعمقها أو تفسير مدلولها .. » (ص ١٥) . وبالرغم مما هنالك من اجحاف فى وصف المحب أو المحبوب من أنه يحيا خبرة الحب دون أن يقوى على وصفها أو تعمقها أو تفسير مدلولها ، الا أن هدف الكتاب واضح وهو تحليل خبرة انسانية .

ينقسم الكتاب الى أربعة أبواب . ويشمل الباب الاول الحديث عن أشباه الحب وهى حب الذات ، والشفقة ، والتعاطف ، ويشمل الباب الثانى الحديث عن أشكال الحب وهى الامومة ، والاخوة ، والعبادة ، ويشمل الباب الثالث الحديث عن أنماط الحب وهى العشق والمحبة والصداقة، أما الباب الرابع فيشمل الحديث عن أطوار الحب وهى مولد الحب ، وحياة الحب ، وموت الحب .

لا بد أولا أن نحيى فى الكتاب ومؤلفه تأكيد أهمية الحب . قليلون جـدا هم أولئك الذين يفطنون الى أهمية الحب . بل لعلنا لا نخطىء حين نقـول ان كلمة «الحب» هى فن الـكلمات غير المتداولة فى بعض المجتمعات ، لأنها من الكلمات التى تكتب فى خبرة الانسان . لذلك فان الكاتب الذى يتصدى للحديث عن مثل هـذا الموضوع الحيوى لا بد أن يكون كاتبا شجاعا ، والاستاذ الدكتور زكريا ابراهيم كاتب شجاع .

ومؤلفنا صادق تمـام الصدق حين يقول : « .. الحب ــ فى أصله ــ حل لا مشكلة ، ولكن البشر هم الذين صنعوا منه « مشـكلة » حينما عجزوا عن تنظيم حيـاتهم وفقـا لشريعة الحب وهكذا أصـبح الحب هو مشكلة تلك الموجودات التى لم تعد تستطيع أن تحيا الا على الكراهية ، والعدوان ، وحب القوة ، والخوف من الحرب .» (ص ٧) . ويمضى الدكتـور زكريا ابراهيم فى تغنيه بالحب حل مشكلة الوجود فيقول : « **ان الفيلسوف الباحث عن «الحقيقة» لا يملك سوى البحث عن «الحب الحقيقى»** » ، وهو لن يتردد فى المجاهرة مع يونج بأن الحب الحقيقى لا يمكن أن يتجه نحو «الانسان التجريبى» وحده ، بل لابد من أن يتـجه نحـو «الانسان الكلى» أعنى ذلك الموجود الذى تمتـد جـذوره فى صميم طبيعته الحيوانية ، وان كان فى وسعه أن يتصاعد فيما وراء جانبه البشرى الصرف ، لـكى يصـل الى مستوى الهى أو «شبه الهى» . (ص ٨) . الحب اذن حل لا مشـكلة ، وهـو يجب أن يتجه الى الانسان الكلى لا الى شخص بعينه ، بلحمه ودمه فحسب .

هذا المعنى الاخير ، أن يتجه الحب الى الانسان الكلى ممثلا فى الانسانية جمعاء ، يتردد فى أكثر من موضع من الكتاب . فالأم تحب طفلها حبا غير مشروط ، لأنه ثمرة بطنها ، لا لأنه قـد استوفى هذا الشرط أو ذاك (ص ١٠٣) ومعنى هـذا أن حب الأم يتجه الى الطفل من حيث هو فكرة ومثال، لا من حيث هو واقع له مواصفاته . وحب الأخ لأخيه كذلك حب للانسان فى رداء أخيه. والمؤلف يقول ذلك صراحة : « **ان الكثيرين ليتوهمون أن المحبة الاخوية هى مجرد تعلق بالآخرين لمايتمتعون به من قيم ، ولـكن الحقيقة هى أن «الذات» التى تمتلك هذه الصفة أو تلك ليست هى « الذات » التى نحبها . وآية ذلك أننا قد نحب الشرير أو المذنب أو الخاطىء ، ولكننا عندئذ لا نحبه لشره أو ذنبه أو خطيئته ، بل نحبه لأنه «انسان» نتوجه اليه ونثق فيه ، ونعقد آمالنا عليه !**» (ص ١٣٠).

ليس من العسير على القارىء أن يتبين فى هذا الاتجاه تأثير الاخلاق المسيحية التى تدعو الىمحبة الاشرار والمذنبين . وليس من شك فى أن محبة الشرير والمذنب والآثم ، وأن الحب للحب هدف انسانى سام . والاعتراض هنا ليس على الهدف بقدر ما هو اعتراض على امكانية تحقيقه . قـد يسـتطيع الـكثير منا أن يحب الشرير والمذنب والآثم . كل انسان يمكنه ــ نظريا ــ أن يجعل ذلك قاعدة أخلاقية لسلوكه . ولكن الكثير منا قد يجد من الصعب عليه أن يسلك وفق هذه القاعدة فى حياته العملية ، لا لأنه لا يستطيع أن يصل الى مثل أخلاقى ، بل لأن ضرورات الحياة العملية قد تعمـل ضد هذا المثل . نحن نستطيع أن نحب الشرير الى أن تأتى اللحظة التى يمتد فيها شره الينا . عندئذ يكون شعورا طبيعيا وانسانيا أن نرفض سلوك هذا الشرير . والمؤلف نفسه فطن الى هذا الاعتراض حين تسـاءل : « ولكن ألسنا نلاحظ فى مثل هذا الحب الاخوى أن « التبادل » قد ينعدم تماما ، لكى لا يلبث المحب أن يجد نفسه

وحيدا يشقى ويتألم دون أن يجد من يتجاوب معه ، أو يرد له الجميل بمثله ؟ بل ألسنا نرى فى بعض هذه الحالات أن المحب قد لا يسمح لنفسه بأن ينعكس على ذاته ، لكى يحب الحب ، بل هو ينسى ذاته فى شخص الآخر ، دون أن ينتظر فيه أية اجابة أو استجابة ؟ واذن فكيف نزعم ـ بعد هذا كله ـ أن الحب الاخوى علاقة شخصية تقوم على التبادل ؟» (ص ١٢٩ـ١٣٠)٠ لكن رد المؤلف على هذه الاسئلة الحيوية لا يحل مشكلة ولا يجيب على تساؤل ، اذ هو يقول : «كل تلك أسئلة قد لا يتسنى الاجابة عنها بشكل حاسم ، ولكننا مع ذلك نميل الى الظن بأن الحب الأخوى لا بد من أن يلقى ـ فى خاتمة المطاف ـ تلك الاستجابة التى يرتاح لها ويقنع بها ٠ وليس من واجب المحبين أن ييأسوا من مصير حبهم ، أو أن يقطعوا باستحالة قيام كل تواصل بينهم وبين ذلك الشرير الغالق فى حمأة الخطيئة» (ص ١٣٠)٠

هذه الفقرة الاخيرة تنقلنا الى خاصية أخرى من خصائص الكتاب ٠ **فالمؤلف هنا لا يقف عند تحليل خبرة الحب وبيان عناصرها المختلفة ، بل يتعدى ذلك الى وضع المثل الأعلى والأمر الملزم لسلوك المحب ٠ وكأنه يقول : « أحبوا الاشرار والمذنبين ، ولا تيأسوا ٠ من يدرى فقد يحبكم الشرير فى نهاية المطاف »** ٠ وليس هناك اعتراض على وضع مثل أعلى ومعيار للسلوك الانسانى ٠ ولكن فى وضع المثل الأعلى يجب أن يراعى أن يكون بامكان الانسان أن يسعى اليه وأن يحققه فى سلوكه ٠ والانسان يستطيع ذلك اذا توافرت له امكانيات تحقيق المثل الأعلى ٠ لكن ذلك لا يتحقق اذا كان هذا المثل مناقضا لطبيعة هذا الانسان الذى يعيش فى مجتمع معين له قيم معينة وتقاليد محددة ٠

وقد يكون من الممكن أن نربى طفلا على أن يحب الشرير والاثم والضعيف ٠ لكن السؤال هو : ما هى نتيجة محبتنا للمجرم والشرير والضعيف بالنسبة لسلوك هؤلاء ؟ علم النفس يحدثنا بأن الانسان الذى يلقى تقديرا على اتيان سلوك معين ، فان هناك احتمالا كبيرا فى أن يكرر هذا السلوك فى المستقبل ٠ واذا أخذنا فى الاعتبار أن الحب هو أكبر أنواع التقدير ، نجد أن محبتنا للشرير قد تكون تدعيما لسلوك الشر عنده ٠ لكن قد يتساءل البعض : ان رجل الدين حين يذهب اليه الشرير ليعترف له بذنبه ، فانه يشعره بحبه له ويطلب له الهداية ٠ غير أن مثل هذا الحب الذى يصلح فى حالات الاعتراف الدينى والعلاج النفسى لا يصلح للتطبيق فى مجال الحياة العملية، فرجل الدين واخصائى العلاج النفسى لا يتعاملان مع لشرير على أساس المصلحة المتبادلة ، بل لا يتعدى اتصالهما حجرة العلاج أو كرسى الاعتراف ٠

واذا كان الحب يجب أن يتجه الى الانسان الكلى ، فانه لا يحتاج الى أن ينمو مع الزمن ، بل باعتباره أمرا مطلقا ، يجب أن يوجد من قبل ، ولا يحتاج الا أن يظهر على المسرح موضوع الحب ـ أى موضوع ـ لنغمره بحبنا ٠ لذلك ليس من المستغرب أن نجد المؤلف يقول ان الحب ينشأ فجأة : « وأما الحب فانه ينشأ على حين فجأة ، تحت تأثير الهام مباغت ، وكأنما هو «بالاس أتينيه Pallas Athénes » التى تحكى الاساطير اليونانية أنها ولدت راشدة! فليس للحب مقدمات بمعنى الكلمة ، وانما ينشأ الحب عن الحب » ٠ (ص ٢٣٣) ٠ ومع دحض علم النفس الحديث لفكرة الغريزة ، الا أنه يبدو أن المؤلف ينظر الى الحب على أنه سلوك غريزى يصدر تلقائيا عن الانسان، حين يقول « وكما أن المرء لا يتعلم كيف يريد ، فانه لا يتعلم كيف يحب» (ص ٢٣٣) ، اذ أن الحب هو «كشف مطلق ، والهام مفاجىء ونتيجة بلا مقدمات » (ص ٢٣٣) ٠

وكأنما أحس المؤلف أن اجابته عن نشأة الحب ليست كافية فراح يتلمس آراء جمع من الأدباء والفلاسفة ، فاستعرض آراء بيير جانيه الذى يقرر «أن الحب يتولد فى لحظة هبوط نفسى تكون مواتية بصفة خاصة للتقبل المرضى أو الاستقبال الشاذ ٠ وفى مثل هذه اللحظة يستطيع أى موضوع كائنا ما كان أن يجىء فيحدث تأثيره على الدماغ المريض ، أو يترك انطباعه فى تلك العقلية المختلة » (ص ٢٣٥ عن جانيه) ٠ ثم يستعرض رأى مارسيل بروست الذى نجد أن الحب فى معظم شخصيات رواياته مجرد حاجة تظهر لديهم فى لحظات معينة من وجودهم، وبصفة خاصة فى مرحلة المراهقة ، فتدفع بالواحد منهم الى الشعور بالحاجة الى الجنس الآخر ، كما يشعر الجوعان بالحاجة الى الطعام ، وعندئذ تظهر على المسرح الشخصية ـ أياما كانت ـ فيسند اليها دور البطولة ، ويكون اختيارنا وليد الصدفة المحضة ٠ وبعد أن يناقش المؤلف آراء بروست الذاتية فى الحب يجيب على سؤاله : كيف ينشأ الحب ؟ بقوله « وانا لنميل فى العادة

الى تعليل الحب أو البحث عن أسبابه ، ولكن الواقع أن الانسان يحب لمجرد الحب ، دون أن يكون هناك أى مبرر للحب سوى الحب نفسه ! وحين نقول ان الحب عله نفسه Ausa Sul فاننا نعنى أننا لا نحب صفات الشخص ، بل نحن نحب الشخص نفسه» (ص ٢٤١) ٠

وكم تكون الحياة جميلة رائعة خالية من الدموع المراته والقلوب المحطمة والنفوس المفجوعة لو صح كلام الدكتور زكريا ابراهيم ٠ لو كان الانسان يحب لمجرد الحب لاستمر فى تعلقه بموضوع الحب الى الأبد وبدون شروط ، ولما شاهدنا حالة فشل واحدة للحب ، فيها تنطفىء فى قلب المحب جذوة العاطفة المشتعلة وينفطر قلب المحبوب من الألم للسعادة التى ذهبت ٠ اذ لم أضيق بمحبوبى ذرعا اذا تغيرت طبيعته أو طبيعتى ؟ والحب للحب ـ الذى جعلنى أستعذب الابتسامة الحلوة والصوت الحنون ، أليس من شأنه أن أحب معشوقتى وقد انقلبت الى انسان آخر ٠ ٠

ربما صدق كلام زكريا ابراهيم ـ الحب للحب ـ على بعض الفنانين والشعراء اللذين صنعوا لمعشوقاتهم صورا لا تطابق الواقع وظلوا يهيمون بها وجدا الى الابد ، غير أنهم قلما أتيح لهم معرفة واقع محبوباتهم ٠ ولكننا اذا نظرنا الى الانسان العادى الذى يتنفس الهواء ويشرب الماء ، لوجدنا أنه حين يحب شخصا فانه يحبه من خلال صفاته على عكس ما يزعم الدكتور زكريا ابراهيم ٠ وهنا لا بد أن تتسائل : هل الانسان الا صفاته ؟ ان الفلاسفة حين عرفوا ماهية الانسان ـ مثلا ـ بأنه حيوان ناطق انما عرفوه من خلال صفاته ٠ وهل الماهية التى هى جوهر المعرفة الا صفة أو مجموعة صفات ؟!

لا بد أن نقرر أن الانسان حين يحب انسانا آخر ، فانه يحبه لأنه كذا وكذا ٠ واذا كان الامر كذلك فان الحب لا ينشأ بالضرورة فجأة وبالهام مفاجىء ، بل الأقرب الى المنطق أن الحب ينمو رويدا رويدا ، لأن صفات المحبوب قد لا تظهر دفعة واحدة ، ومن ثم ألا يقولون : ان حبى لها يزداد يوما عن يوم ٠ حقا ان الحب يبحث عن مبررات ، والا فلماذا أحب شخصا بالذات ، وقد عرفت من قبله كثيرين ؟ ! ولماذا أرفض آخر بالذات ؟ قد لا تكون هذه المبررات عقلية معرفية واضحة، بل ان الانسان قد لايكون واعيا بها فى لحظة الاحساس بها ٠ فقد يحدث أن نشعر بضيق بانسان ما ونتسائل لماذا نضيق به ؟ لكن بالتحليل والتفكير الهادىء لا نلبث أن نصل الى السبب بعد أن تذهب لحظة الانفعال ٠

ان القارىء ، الذى يؤمن بالواقع وامكانياته وحدوده ، لا يلبث أن يتبين أن الدكتور زكريا ابراهيم فى حديثه عن الحب انما يتحدث عن كائنات نورانية خلقت من معدن الملائكة ، فهو يقول : « ولهذا يؤكد شلر أن الرغبة فى تغيير الآخر ، أو تعديل موضوع حبنا ، لا تدخل ضمنه مقومات الحب من حيث هو كذلك ٠ ومعنى هذا أننا نحب «موضوع حبنا» على ما هو عليه أو بما ينطوى عليه من قيم ، لا على نحو ما نريده أن يكون ، أو بما نرجو له من قيم !» (ص ٢٤٢) ٠ ومعنى هذا أن موضوع حبنا اذا تغير ـ وهذا ممكن الحدوث نظريا ـ واذا انقلب ضدنا ، فاننا لا بد أن نستمر فى حبه ٠ غير أن ذلك كله يتناقض مع قول المؤلف : « وعلى حين أن «الصداقة ـ كما لاحظنا فيما سبق ـ تفترض الوساطة أو الاتصال غير المباشر ، نجد أن «الحب» هو فى صميمه تلاقى الأنا والأنت دون واسطة» (ص ٢٤٦) ٠ ولنا أن نتساءل على ماذا يلتقى الأنا والأنت ٠ أليسا يلتقيان لأن هناك شيئا ما مشترك بينهما ، أو أليسا يلتقيان لأن فى كل منهما صفات أو سمات يعشقها الآخر ٠ ان مشكلة الدكتور زكريا ابراهيم تأتى من أنه فصل بين الذات والصفات ؛ وكأن الذات هى شىء ما هناك تنضاف اليه الصفات ولكن لو تصورنا انسانا ما وقد جردناه من كل صفاته ـ ماذا يبقى منه ؟!

اذا كان الأمر كذلك ـ كما يرى المؤلف ـ اذا كان المحب يحب المحبوب لذاته لا لصفاته ففيم اذن حديث المؤلف عن « حياة الحب » و « موت الحب » ٠ ان «حياة الحب يتقرر لها الاستمرار فى اللحظة التى يحدث فيها ذلك الالهام المفاجىء الذى هو الحب ٠ كما أنه لا مبرر للحديث عن «موت الحب» ٠٠ وهل تموت الرسالات السماوية وملاحم الشعراء التى تأتى نتيجة الابهام ؟

لكن المؤلف فى حديثه عن «حياة الحب» و «موت الحب» آثر أن يهبط من أجواء الملائكة الى واقع الآدميين ، اذ هو يؤكد أن الحب « حياة مشتركة ، وجهه متآزر ، ومسئولية متبادلة » (ص ٢٥٨) ٠ كما أنه يؤكد «أن ماهية الحب انما تنحصر أولا وقبل كل شىء فى عملية « العطاء

المتبادل» التي بمقتضاها يهب كل منا ذاته للآخر» (ص ٢٦٠) • لكن هذا التبادل لا يعنى الامتزاج أو اتحاد المحبين ، فان ذلك أكبر خطر يمكن أن يتعرض له الحب ، اذ أن صحة الحب تتوقف على احتفاظ كل من المحب والمحبوب بذاتيته ، وأن يعمل كل على تدعيم ذاتية الآخر • ويؤكد المؤلف أهمية تجديد الحب وتدعيمه فى استمرار الحب اذ يقول « ومن هنا فانه لا قيام للحب بدون التجديد المستمر والتنويع الدائب • وهذا مافطن اليه المحبون أنفسهم : فقد اصطنعوا لمقاومة الآلية التى تتهدد الحب فى كل حين وسائل عديدة كالاسفار والرحلات والمفاجآت والخبرات المشتركة والغياب المؤقت والأزمات البسيطة والتراوح بين التمنع والقبول ٠٠٠الخ» (ص ٢٧٢) • ان المؤلف هنا واقعى يرفض رأى جبريل مارسيل الذى يرى أن الحب لا يتغير أو يتحول • بل ان المؤلف ينظر الى الحب فى اطار الزواج وما يمكن أن يكون فيه من تناقض وصراع مما يمكن أن يؤدى الى موت الحب •

وحديث المؤلف عن «حياة الحب» وعن « موت الحب» مرتبط بنظرته الى موقف كل من المرأة والرجل من الحب • فالحب قيمة كبرى عند المرأة لأنها تشعر بأن كل ما فى وجودها هبة يجب أن تقدم للرجل ، وكأن «وجودها لذاتها» هو نفسه وجودها من أجل الغير ، بل ان وجودها يكتسب عله وجوده أو مبرر كيانه عن طريق الحب (ص ٢٦١ ، ٢٦٢) •

أما الرجل فان كل ما يريده من الحب هو تلك التضحيات التى تقدمها المرأة • ويعتقد المؤلف « أن الرجل قلما يحيا للحب كما تحيا له المرأة ، فضلا عن أنه قلما يضع «الحب» فى المحل الاول من حياته كما تفعل المرأة» (ص ٢٨٧) انما هناك الألوف من مشاهير الرجال ممن يضعون فى المحل الاول من حياتهم «العمل» لا «الحب» •

قد يكون ذلك صحيحا • ولكنه مرتبط بعصور معينة ذات ثقافة خاصة يتحدد فيها لكل من الرجل والمرأة دور اجتماعى خاص • ففى مثل تلك العصور كان الرجل يحتل المقام الاول من حياة العمل ، وكانت المرأة تحتل المكان الثانى فى المنزل • كذلك لم تكن المرأة قد تحررت بعد ، ولم تصبح متكافئة مع الرجل فى ميدان العمل أو التعليم ، ولم تحصل على التحرر الاقتصادى الذى يجعل لها كيانا خاصا ومنفصلا عن كيان الرجل • فى مثل تلك العصور لا يكون من المستغرب أن يصبح الرجل هو حياة المرأة وحبه هو كل دنياها لا سيما وهو الذى تعتمد عليه اقتصاديا واجتماعيا • وهى اذ تقبع فى بيتها لا تستطيع أن تحتل من عالم الرجل الرحيب سوى ركن صغير • فى مثل تلك الثقافات قد يتسرب الملل الى الرجل من المرأة التى لا تسير معه فى رحلة الحياة الطويلة ، وانما تجلس هناك تنتظره متى تعب غير مجددة من نفسها ، ولا منمية لامكانيتها • لا يكون من المستغرب فى تلك الظروف أن يتسرب الملل الى قلب الرجل لينتقل الى حب آخر ثم الى حب ثالث وهكذا • لكن ماذا يكون موقف المرأة التى أصبحت تتعلم مثلما يتعلم الرجل ، وتعمل مثل عمله ، وتتكسب مثل تكسبه ، وتساهم فى الحياة الاقتصادية للاسرة مثل مساهمته ؟ ماذا يكون موقف مثل هذه المرأة ؟ ألا يتوقع أن تقف من «الحب» موقفا متكافئا مع موقف الرجل بحيث يكون لها نفس حقوقه ونفس التزاماته ؟ ثم لماذا يفصل المؤلف هكذا بين «العمل» و «الحب» ؛ لماذا يكون ثمة تعارض بين حب الرجل وبين عمله • ألا يكون عشق الرجل لعمله ، وحب المرأة لعملها مبررا لأن يزداد كل منها حبا للآخر لأن الرجل المنتج، والمرأة المنتجة جديران بالاعجاب والحب ؟

كان يمكن للمؤلف أن يتجنب كثيرا من التناقض وعدم الواقعية لو نظر الى الحب من خلال منظار نفسى ـ اجتماعى انثربولوجى • فمن خلال هذا المنظار يستطيع الباحث أن يرى فعلا كيف يحب الناس فى زمان معين ومكان معين والى أى حد هم ينجحون فى علاقة الحب •

ان كتاب «مشكلة الحب» قصيدة ميتافيزيقية رائعة ودعوة الى الحب • لكن ينقصها أن ينزل الفيلسوف من برجه العاجى ـ حيث يسكن مع غيره من الفلاسفة والمفكرين ـ الى الواقع ليفحص جزئياته الدقيقة بميكرسكوب حساس • اذ بهذه الوسيلة فقط يستطيع الباحث فهم الواقع •

ولكننا ـ مع ذلك ـ نحيى الاستاذ الدكتور زكريا ابراهيم لشجاعته ومعالجته لموضوع قلما نجد فيه كتابات جادة ، وانما كثيرا مما نجده هو فيه الكتابات الرخيصة التى تقصر الحب على الجنس • فالكتاب باعتباره تحليلا فلسفيا يضع أمام القارىء المشكلة وضعا صحيحا ويثير كثيرا من الاسئلة الهامة فى موضوع الحب ، وهو من هذه الوجهة مجهود ممتاز •

عبد الله محمود سليمان

الفيثاغورية الجديدة وتركيب الصورة

سعد عبد العزيز

يتراءى لنا الواقع المنظور ، للوهلة الاولى — فى صورة شائهة ، مهوشة ، مضطربة ، وفى حال من العبث والخلط ، والفوضى ٠٠ لكن رؤيتنا للواقع على هذا النحو ، لا تعدو أن تكون رؤية ساذجة ، دارجة ، لا تتجاوز حدود السطح المألوف ، ذلك لأننا هنا ، لا نحاول أن نمعن النظر فى طبيعة واقعنا ، وأن نستخلص من ثناياه تلك الدلالة التى تضفى عليه سياقا ، ونظاما ، ومن ثم **فالمعنى الذى نسقطه على الواقع انما يمثل الخيوط التى يتألف منها نسيج هذا الواقع الذى ينطق بالصور ، والرموز والأشكال ٠٠ فواضح أننا لا نعرف الأشياء الا من خلال صورها ، وما عملية الادراك الا تمييز للصور ، وتجريدها فى نسق من الرموز والأشكال ، سواء كانت رموز لفظية ، أو رياضية ، أو هندسية ، وعلى هذا فالصور هنا تمثل حقيقة الأشياء ، وبالتالى فهى تمثل مبدأ جوهريا من مبادىء المعرفة ٠**

ويهمنا أن نذكر أن الفن ليس محاكاة لصور الأشياء فى الخارج ، وليس نسخا لحقيقة واقعة ، وانما هو وسيلة نتوسل بها للتعبير عن رؤية موضوعية فى عالم الأشياء والانسان ٠٠ فاذا كان العلم تبسيط لحقيقة الصور ، فان الفن تكثيف وتشكيل لها ٠

وعلى هذا ، فالظاهرة الفنية ، سواء كانت تصويرا ، أو نحتا ، أو شعرا ، أو موسيقى انما تهدف بالدرجة الأولى ، الى أن تضعنا وجها لوجه أمام الحقيقة ٠٠ وكان مهمة الفنان هنا مرادفة لمهمة الفيلسوف ، فهما صنوان يسقيان من معين واحد ٠٠ هو معين المعرفة ٠٠ فمهما اختلفت أساليبهما ، وتباينت رؤيتهما ، فهما يسيران جنبا الى جنب من أجل بلوغ هدف واحد ، انما هو الكشف عن حقائق الأشياء ٠٠ فلا غرابة اذا رأينا هذا الرباط الديالكتيكى يؤلف بينهما ، ويجمعهما فى وحدة ديناميكية لا تنفصم ٠

ويهمنا الآن أن نعرض بالتفصيل لتلك العلاقة الحية الأزلية التي توحد بين الفلسفة والفن والتي تكشف عن حركة « الأخذ والعطاء » بينهما على مدار العصور ٠

ولقد ضرب الفيلسوف اليونانى فيثاغورس



لوحة الجرنيكا للفنان بيكاسو

المثل فى تصوره للعالم تصورا فلسفيا ، جماليا فى آن واحد · وكأن الجمال هنا يخرج من جوف الفلسفة ، وكأن جـــذوره تضرب فى أرضها الخصبة ، فنجد فروعه ترتفع ، وتمتد حتى تبلغ عصرنا الحاضر··فجدير بالذكر أن لغة فيثاغورس لا يزال لهـــا تأثيرها فى عالم الفن حتى الآن ·· **فقد اكتشف لغة جديدة هى لغة الأعداد ، فكان هذا الكشف ايذانا بميلاد فكرتنا العلمية والجمالية الحديثة** ·· فعنده أن الأعداد انمـــا هى جوهر الأشياء ، وهى نسيج الحقيقة ، وعلى حد قوله : — « **هى منبع الطبيعة الأبدية** » ، وهو يرى أن تناسق الظواهر وانسجام سياقها انما ينتج أساسا من علاقات عددية بسـيطة ، تماما كما هو الحال فى الابداع الموسيقى الذى يعتمد ، بالدرجة الأولى ، على تلك العلاقة الحسابية ، فالأقسام الفيثاغورية للخيط المشدود انما هى التى تقوم عليها المسافات الموسيقية كما أن درجة الصوت لا تتحقق الا على أساس درجة التذبذب لطول الأوتار ، وعلى هذا فالجمال الذى نحسه فى انسجام الأصوات انما لا ينبعث الا فى ضوء نسبة عـــددية بسيطة ، فلا غرابة أن يكشف لنا « العدد » عن جوهر النظام فى الأشياء ، ولا غرابة أن تكمن خلف كل جمال حقيقى علاقة حســابية ، ولعـــل ذلك ما دفع فيثاغورس الى القول بأن « العالم عدد ونغم » ، ففى رأيه أن « العدد » دليل الفكر وسيده ، فلولا قوته لصار كل شىء غامضا مضطربا ، ولعشـــنا فى عالم مغلف بالخداع والوهم ، عالم ينأى عن الحقيقة والصدق ·· ومن ثم فالجمال هنا له معنى موضوعى ·· الجمال هو الحقيقة ، وهو قـــوة « العدد » التى تنبسط على العالم المنظور كله ·· فالعدد يبدو هنا بمثابة القبس الذى نهتدى به الى معنى الكمال والجـــلال · وبذلك استطاع فيثاغورس أن يعثر على سر الجمال ، فقد استنبط من جوف « العدد » معنى التوافق والانســـجام فاستحالت كل الأشياء فى نظره الى — عدد ونغم — وصار « العدد » أشبه بمدرك كلى يحـــوى كل الحقائق الجزئية ·· فالحســاب ، والهندســـة ، والفيزياء ، والموســـيقى ، والفلك ، والنحت

والتصوير ، انما هى بمثابة جزئيات تخرج من جوف هذا المدرك الكلى ٠

ولقد تشبع الفكر اليونانى بالروح الفيثاغورية ، فامتد تأثير فيثاغورس الى أفلاطون ، وأرسطو ، بل امتد أيضا الى فلاسفة العصر الوسيط ٠٠ وكان هذا التأثير يبدو على وجه الخصوص ، فى النظرية الموسيقية عندهم ، فجوهر هذه النظرية انما يكمن فى علم الحساب ، ومن ثم فكمال الفن انما يرجع الى نوع من التكرار المستمر للنسب المتعادلة٠٠ غير الجذرية : من الرقم واحد ، والى الجذر التربيعى لكل من اثنين وثلاثة وخمسة ٠٠ وبهذا المعنى نجد أن فن العصر الوسيط ينبنى على أساس حسابى ٠٠ فأهم ما يميز هذا الفن فى مجال التشكيل ــ هو اتزان السطوح ، وتعادلها ، وتناسبها ، كذلك **فيما يخص العقيدة نجد أن الأرقام تلعب دورا هاما فى تفسيرها ، فالرقم (١) يومىء الى الاله ، والرقم (٢) يمثل الله ، والانسان، والرقم (٣) يشير الى الثالوث ، وهو « الأب والابن ، والروح القدس » وهذا يعنى اتحاد ثلاثة فى واحد ٠**

ولقد انعكس الترقيم الثلاثى على الموسيقى ، فالتوقيت الثلاثى يمثل ضربة الموسيقى الوحيدة التى استخدمت فى موسيقى العصر الوسيط ، الأمر الذى جعل القديس أوغسطين ينادى بأن الفنان الموسيقى انما هو رجل يمارس علم الحساب رغم جهله بذلك ، فالموسيقى ممارسة لا شعورية للأعداد ، والفنان الموسيقى ينظر اليها على أنها « علم الحركة » وواضح أن الحركة تضم الزمن ، وبالتالى تضم فكرة العدد ٠

وامتد الفكر الفيثاغورى الى عصر النهضة ، فرأينا « جاليليو » يشيد بعلم الرياضيات ، وينادى بأن الانسان يبلغ فى مجال الرياضيات أقصى حدود المعرفة « فليست هذه المعرفة أدنى من المعرفة التى فى حوزة العقل الالهى » صحيح أن العقل الالهى يختزن عددا غير محدود من الحقائق الرياضية أكثر مما لدى البشر جميعا ، لكن من ناحية أخرى ، نجد أن الحقائق القليلة التى يعرفها العقل الانسانى انما هى شائعة ، ومعروفة بين أفراد الناس بنفس الدرجة من الكمال التى تتميز به لدى الاله ٠

وفى العصر الحديث ، جاء « ديكارت » ليعرض فلسفة فيثاغورس الرياضية ، عرضا جديدا ، يلائم طبيعة عصره ، فقد قدم هندسته التحليلية ليبرهن بها على قوة « العدد » ، وما يمتاز به من قدرة على الامتداد والبسط ، وعلى هذا استطاع أن يبطل ما يعلق بلغه الفلسفة من شوائب ، وكليشهات ، ومصطلحات ، فقد جعلها لغة نقية ، واضحة ، لغة رياضية كلية ، فصارت أكثر شمولا واتساعا ٠

وقد حاول « ليبتنز » أن يبتكر لغة جديدة مشتقة من الرياضة ، يمكن أن يفسر بها عالم الظواهر ، فابتكر حساب «التفاضل والتكامل» ٠ وفى ضوء قواعد هذا الحساب، استطاع أن يخضع عالمه للفهم والادراك ٠

وتبدو الروح الفيثاغورية فى عصرنا ، فى أجلى صورها حين نجد علم الفيزياء يخضع كل الظواهر الطبيعيه لسيطرة الرياضة ٠٠ ومن المؤكد أن « ميكانيكا الكم » لا تعدو أن تكون فى بعض معانيها بعث جديد للمثل الأعلى الفيثاغورى ٠٠ فواضح أن العلم الآن لم يعد يتقيد بلغة التجربة الحسية ، وانما صار يلتزم بلغة الفيثاغوريين ، فقد جاءت رمزية العدد لكى تطمس رمزية الكلام ، وأصبح فى الامكان أن نصف الآن ، عالم الظواهر الذرية بتلك اللغة الرمزية ، وفى هذا الصدد يقول آرنولد سومرفيلد فى مقدمة كتابه « البناء الذرى وخيوط الطيف الشمسى » :

＊∴＊

«ان ما نسمعه اليوم من لغة الطيف ليس سوى موسيقى الأفلاك داخل الذرة ، اننا نسمع ايقاعا منغما ينبعث من تلك العلاقات التى تتخذ مسارا متوافقا رغم تنوعها وتعددها ٠٠ ان القوانين العلميه لخيوط الطيف ، وللنظرية الذرية انما تنبع أساسا من صميم « نظرية الكم Quantumtheory» ، تلك النظرية التى تعزف الطبيعة عليها موسيقى الطيف ، وينسحب ذلك على الذرة ، فبناؤها ينتظم وفقا لايقاع نظرية الكم ٠٠ » ٠

فالرياضيات بهذا المعنى ، لغة رمزية تسعى الى التعبير عن العلاقات التى تنسج خيوطها حول المادة والانسان ٠٠ فقد صار « العدد » بمثابة الأداة التى نكشف بها عن حقيقة الواقع ، ويكفى أن نشير أن تقدم « ميكانيكا الكم » ، كان دليلا واضحا على أن لغتنا الرياضية انما هى من أغنى اللغات استيعابا للظواهر فلديها من المرونة ، والتكيف ما يجعلها قادرة على استيعاب أى شكل من أشكال الفكر ٠٠ ولعل ذلك ما يدفعنا الى الاعتقاد بأن الطبيعة فى كل صورها لا تعدو أن



جاليليو

تكون « عددا ونغما » وهذا دليل قوى على أن فكرنا ما يزال مخلصا للعقيدة الفيثاغوريه .. ففي مجال اللغة والفن والعلم ، لا نستطيع الا أن نبنى عالما من الرموز .. انه عالم رمزى يتيح لنا فهم التجربة الانسانية ، وطرق تنظيمها ، والافصاح عنها ، واضفاء الصيغة الكلية عليها . وفى هذا الصدد **يقول « برتراند راسل » فى كتابه « فلسفتى كيف تطورت » صفحة ٢٥٨ : « لا تتصف الرياضة اذا نظرنا اليها نظرة صحيحة ـ بالحق فحسب ، وانما تتصف أيضا بالجمال السامى .. انه جمال صارم كجمال النحت ، لا يخاطب أى جانب من جوانب الضعف فى طبيعتنا ، كما أنه يخلو من شراك الشعر ، ومع هذا ، يعد جمالا خالصا ، فهو يبدى من الكمال مالا يبديه الا أعظم الفنون، فروح البهجة الأصيلة ، والانتشاء ، وشعور المرء بكونه أكثر من انسان ، ذلك الشعور الذى هو محك أعلى من العظمة ، كل هذه النواحى نجدها فى الرياضة على نحو مؤكد ، فكم تكون المتعة الجمالية التى يستقيها المرء من عملية لطيفة من عمليات الاستدلال الرياضى .. » .**

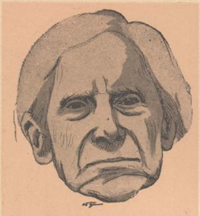
ولقد جاء الفنان المعاصر لكى يحقق هذا الهدف .. فسعى الى استخلاص صوره من خلال نوع من أشكال الرياضة ،انها الاشكال الهندسية فقد أمكنه أن يكتشف أن جوهر الأشياء انما يكمن فى الأشكال الهندسية المجردة ، ومن ثم رأيناه ينزع الى تعرية صوره من أشكالها الطبيعية ، فقد جعلها تنسلخ من أثواب المرئيات ، وتتخلى عن مظاهرها المحسوسة ، وذلك من أجل أن تصبح فنا تجريديا مطلقا .

ولقد كان للفكرة الرياضية فى تكوين الصورة ، الفضل فى الخروج على أنظمة التكوين الكلاسيكية المعروفة ، فكانت هذه الرؤية بمثابة ثورة على كل نتاج فنى تقليدى .

***

وظهرت على اثر ذلك مدارس جديدة ، منها التكعيبية ، والتجريدية ، وواضح أن مدلول التكعيبية انما يرتد الى الهندسه الأولية للأشكال، بوصفها جزئيات من طبيعة هندسية يتماسك بعضها فى بعض ، كما يرتد الى فكرة مؤداها أن الخط المستقيم يعد أكثر قوة وجمالا من الخطوة المنحنية أو المقوسة .

ولقد استطاع « سيزان » أن يبدع صورة فى ضوء أسس هندسية مجردة ، **فكانت عينه لاتلقف الأشياء المحسوسة وانما تلقف قوالب الأشياء ،** فكان يرى بدلا من جذع الشجرة ، قالبا اسطوانيا عموديا شبيها بجذع الشجرة ، ويبصر بدلا من



ب . رسل

التفاحة أو الرأس ، قالبا مستديرا ، فهو لا يهتم بالأشجار ، أو الوجوه أو التفـــاح ، بل يركز اهتمامه على الأشكال الهندسية المتنوعة ، ومن ثم فمن الاستحالة التسلق على احدى أشجار سيزان أو لمس أجسامه أو أكل فاكهته ‥ وكان سيزان يهدف الى هذا الغرض ، فقد أراد أن يصـــور استدارة الفاكهة وليس طعمها ‥ ولم يتوقف « سيزان » عنـــد تبســـيط قوالب الطبيعـة ، وأشكالها ، وانما كان يعيد بناءها ، وتركيبها ، وذلك لكى يجعل الصورة قوية فى تركيبهـــا ومعمارها ، الأمر الذى جعله يحطم الطبيعة لكى يكشف عن جوهرها الذى يسعى الى تكثيفه فى لوحاته ‥ ومن هنا كانت له طريقته الجديدة فى التصميم والتشكيل ٠

***

ومعروف أن الوضع التكعيبى ، والدائرى انما يمثلان تلخيصا مركزا لمعنى التصميم عند سيزان ، فقد كان يميل الى النظام ، والصلابة ، والهدوء ، والتوازن ، ونصوع الخط والشكل وذلك من أجل تأكيد فكرة التصميم ، فلا غرابة أن تخرج من لوحـــاته « التـــكعيبية » ، و « التجريدية الهندسية » ٠

وتمثل التكعيبية ضربا من التأليف بين عناصر مستلهمة من أشكال الطبيعة ، وذلك بعد تحليلها والكشف عما يجرى وراء مظاهرها من قوانين تتحكم فى تكوينها ، فالتكعيبية تسعى الى تقسيم الأجسام الى مساحات وزوايا حادة مستقيمة ـ أى أن أجزاء الصورة أصبحت تبدو ذات أضـــلاع كقطعة البللور ٠

ويعرض الفنان التكعيبى أشكاله على نحو من النظام تتجلى فيه صفتها البنائية ، وهى بنائيـه ديناميكية تتحرك فى الفراغ وهذا ما يسمى عند الفنانين باسم « البعد الرابع » وقد استوحوا هذه الفكرة من « ديكارت » وذلك من خـلال قوله : « ان كل النقط ، مراكز يمـــكن اســــتخدامها للملاحظة » ، وقد طبقت هذه الفكرة بشكل معقد فى الصورة التكعيبية التى تم ابداعها من زوايا متعددة فى وقت واحد ‥ كذلك كان للعـــالم الرياضى «برانسيه» اثر واضح فى توجيه صديقيه (براك) و (بيكاسو) الى تجسيم مظهر انتقال الجسم من مجال الى آخر ‥ فالتكعيبية بهـــذا المعنى ، انما تعنى بناء الأشكال على أســـس هندسية ، فواضح أن القدرات الابداعية هنـــا تتدفق من خلال قوانين الرياضة ٠

***

ويعزى الى « بيكاسو » **الفضل فى نجـاح التجارب التى طورت آثار التكعيبية من أشكالها الهندسية الى أشكال مرحة تستند على الخطوط المقوسة او المنحنية** ، كما يعزى الى الفنان (جليز) الفضل فى ابراز الاحساس بالبعد الرابع وفقا لنظريات علماء الرياضة أمثال « برانسيه » ، و « هـ بوانـــكاريه » و « ش هنرى » ، ويمضى التكعيبيون فى تطوير أساليب الأداء بتحريك تلك المكعبات الى سطوح مستوية يتداخل بعضها فى بعض ، كما تلعب الظلال دورا فى تحريكها الى شتى الاتجاهات وعلى هذا ، فالتكعيبية انما هى المذهب الذى يرفض النظر الى النماذج الطبيعية لمحاكاة مظاهرها الخارجيـة ، بينما يأخذ بتحليل اشكالها الى عناصرها الأولية للكشف عن جوهرها الكامن ، واعادة بنائها فى كتل مستوية السطوح ، وفى قطاعات منبسطه شفافة تتقاطع فيما بينهما وفق نظام هندسى يرتد الى النظريات الهندسـية أكثر مما يرتد الى نشاطات الحس ٠

***

واذا كان الفن التكعيبى قد أفسح « بيكاسو » له الطريق ، فكذلك نجد أن الفن التجريدى قد رأى فى « وسيلى كاندنسكى » خير من يؤازره ‥

فهو يعد من أعظم الفنانين التجريديين فى عصره (١٨٨٠ – ١٩١٦) فقد كان اهتمامه منصبا على ما تحدثه المناظر من أحاسيس وخيالات بحيث يمكن ترجمتها فى توافقات لونيه وخطوط ايقاعيه بشكل مواز لما يحدث فى عالم الموسيقى، فالتشكيل عنده انما يقوم على نظام يشبه النظام الموسيقى وعلى هذا ، فالصورة عنده انما هى ثمرة من الهام الخيال ، وهى محررة كلية من كل مظهر خارجى ، ولقد أدى اتجاهه الغامض اللامنطقى نحو الفن ، وتصويره لعالم لا مرئى فى رموز وأشكال لونية وخطيه ٠٠ أدى ذلك الى خلق التصوير التجريدى الخالص ٠٠ وأهم ما يميز هذا الفنـــان هو قوة التصميم فى صوره ، ولوحاته ٠ انه تصميم يدعو الى تحريف الصيغ الطبيعية بل ومحوها تماما ٠٠ فالتصميم هنا ليس نقل الواقع وانما هو تعقيب الانسان عليه وتحليله لخصائصه واعادة خلقـه ليلائم الاحساس بالجمال ٠٠ والتحريف هنا يتيح فرصة تركيب الصورة تركيبا قويا ، كما يتيح للتكنيك بأن يندمج فى كل جزء من الصورة ٠٠ وقد يثير هذا التصميم حيرة المتلقى من شدة التعقيد لكنه مع هذا ، يجد لذة فى منحنيـــاته الدائرية وأيضا من ديناميكيته الداخلية وذلك لما يتضمنه من الخطوط المقابلة ، والألوان المتناقضة ٠

***

ويأتى دور الفنان الهولندى موندريان ليضيف الى التجريدية أبعادا جديدة ، فقد تأثر بادىء ذى بدء بالفن التكعيبى الذى أدى به الى أســلوبه التجريدى ، وهو أسلوب يســـتند على خطوط عمودية وأفقيه ، ومن هنا كانت صور موندريان عبارة عن خطوط عمودية وأفقية ، متقـــابلة أو مشتبكة بشكل زوايا قائمة ٠٠ يقول موندريان فى هذا الصدد : « لقد وجدت أن الزاوية القائمة هى أفضل وصلة ، وأن تناسق مسافاتها قد يقضى الى حركة حية ٠٠ » ٠ ويبدو أن فن موندريان انما يرتكز ، على المربعات المختلفة التى توحى بالجمال من خلال الاتجاهات الموزونة، وتأثير الالوان ،ومن خلال التناسق الناشىء من انعكاس المسطحات ٠

فى ضوء ما سبق يمكن القول بأن التجريدية انما تعد ثورة خيالية ، تهدف الى بنــاء داخلى للصورة ، بناء للخطوط والمسطحات والظلال والضوء ٠٠ تلك العنـــاصر التى تنظم تركيب الصورة التجريدية ، وفوق ذلك ، فالصـــورة التجريدية لا توحى بموضــوع خارجى وانما هى موضوع فى ذاتها ، موضـــوع قيمته فى بنائه الداخلى ، وفى تنظيم عناصره وتماسك أجزائه ، وبذلك فهى تشبه قطعه موسيقيه ٠ فهى لاتعنى شيئا فى الخارج لكى تبرر وجودها ٠ فالمصـــور التجريدى يستخدم الأشكال والألوان والأضـواء دون أن يبدأ من موضوع سبق تحديده من قبل ، ومن ثم فالصورة التجريدية تسيطر عليها قوى ثلاث : قوة التنظيم والتصميم ، والولع الشديد بالحقيقة ، وتدفق الحياة الداخليـــه ٠٠ يقول (براك) فى هذا الصدد : انى أريد أن أكون فى حال من الاندماج والتوحيد مع الطبيعة بدلا من أن أنسخها أو أحاكيها ، ان لوحاتى تريد أن تكون شاهدا على شىء يخفق به القلب لا أن تكون تقليدا لشىء تراه العين » ووفق ذلك، فالفنان التجريدى لا تنقصه العاطفة ، فهو يسعى الى التعبير عن عالمه الداخلى ، وذلك عن طريق قدرة الألوان والأشكال، وعلى هذا ، يعد التجريد ضرورة فنيه لا غنى عنها فهو يمثل روح النقاء فى الأشياء ، ويمثل مظاهر الأشياء ، لا الأشياء نفسها ، ويتحقق ذلك حين يعمد الفنان الى تكثيف أشكال تستند الى الهندسه والنسب والأعداد ٠٠ فالأشـــكال التى نسميها تجريدية أشكال حية بدرجة كبيرة ، ذلك لأنهـا تخلو من العنصر التمثيلى ٠٠ فالفنان هنا لم يعد يواجه الحقائق بطريقه مباشرة ، بل نجده يواجهها من وراء رموز يمكن توليدها من خياله الرمزى ٠

وليس غريبا اذا قلنا أن ما نشاهده من مظاهر التطور فى فن العمارة الحديثه بشتى أنحاء العالم ليس سوى ثمرة من ثمـــار التجريد ٠٠ كذلك ينسحب الأمر على اللغة ، فواضح أن الكتابة التى نمارسها الآن ليست الا تجريدا للصور التى خطها البدائيون منذ فجر التاريخ ٠

وبعد ، ففى ضوء ما قدمنا يمكن أو نؤكد أن الفنان المعاصر قد أمكنه أن يحقق معنى الجمال من خلال تشكيلاته الفنيه التى استنبط قوانينها من الأعداد ، والعلامات ، والرموز ، والأشـــكال الهندسية ، تماما مثلما فعل زميله العـــالم الذى استطاع أن يكشف عن قوى الطبيعة عن طريق قوانينها التى يصـــوغها بالارقام والمعـــادلات الحسابية ٠

ولعل ذلك ما يؤكد أصالة الفكر الفيثاغورى الذى اصطبغ بلونه على توالى العصور ، العلـــم والفن والفلسفة ٠

سعد عبد العزيز



الموضوع واللاموضوع فى الفن التشكيلى

من المألوف فى الاوساط التشكيلية أن يقابل الحديث عن موضوع العمل الفنى بشىء كثير من الاستخفاف ، كما لو كان موضوع اللوحة التشكيلية أمرا لا يجدر الاكتراث به . ولعل أكثر الأمور تحقيرا للوحة فى نظر هؤلاء أن توصف بأنها « **لوحة وصفية** » ، ومع ذلك فما من أحد من المتفرجين أو من الجمهور سيكترث بعمل لا يجذب اهتمامه ، مهما كانت الكيفية التى رسم بها ؛ قد يكون المصور مهتما بالاسلوب الذى يبنى به لوحته .. بعامل الصنعة الفنية فيها .. ولكن المتفرج أو المشترى لن يجذبه الى العمل الفنى الا المضمون الذى تعبر عنه .

ومن ثم كان موضوع اللوحة انعكاسا صادقا للانشغالات الفكرية والروحية للعصر الذى يحيا فيه الفنان .. ولكن هل يمكن أن نتقصى تطورا تاريخيا معينا لمضامين العمل الفنى ؟

أجل ، يمكن ذلك ، وهو ما يعنى تقصى الانشغالات الروحية والفكرية للأعمال الفنية على مر العصور . ففى العصر الاوربى الوسيط وتحت تأثير اللاهوت البيزنطى ، **كان موضوع اللوحة هو عظمة الله ، وقدسية السيد المسيح ، وامجاد القديسين ، وازلية القاعدة الاخلاقية .**

وبعبارة موجزة كان موضوع الفن فى ذلك العصر هو التعبير عما فى عمل الخالق من جلال ومهابة. على انه ما لبث أن بدأ العالم الغربى ينفتح على الشرق .. فقد شق الايطاليون وغيرهم من الرحالة الاوروبيين طريقهم الى الشرق الاقصى . فزار ماركو بولو مثلا - وكان معاصرا لجيوتو - بقاعا فى آسيا الوسطى لم يقدر لأوروبى أن يزورها بعده حتى منتصف القرن التاسع عشر . وأصبح الشرق الذى كان من قبل هدفا رومانتيكيا بعيدا فى متناول يد تجار البندقية . وصارت كثيرا من بلدان الشرق مألوفة لهم كأية بقعة فى ايطاليا ذاتها .

ظهرت تبعا لذلك طبقة جديدة من الأعيان جنت ثروتها من التجارة وحلت هذه الطبقة الناهضة محل الارستقراطية المؤلفة على الاخص من الاقطاعيين ملاك الارض . وهؤلاء تركز مثلهم

د. نعيم عطية

الفنى الأعلى فى النمط البيزنطى المتزمت • ومع مقدم هذه الطبقة الجديدة اتجه جيوتو واتباعه الى استنباط النزعة الانسانية فى حياة المسيح •

ثم جاءت الى الغرب الدعوة الى احياء التراث الاغريقى الضخم ، داعية الى عزة نفس جديدة • ومع عصر النهضة وجد المصورون أن موضوعهم هو الانسان ، بكل عنفـــوانه ، وعلو مقامه ، ثم اتسع الموضوع فاضاف عصر الاصــلاح الى اهتمامات الفنان « الانسان العادى » ثم جاء القرن الثامن عشر فنزع الفن الى الاهتمام بالانسان فكرا وعاطفة • ثم تركز الاهتمام فى أواخـــر القرن التاسع عشر تحت تأثير الرومانتيكية •• على الانسان الشاعر • ومع تقدم العلوم فى القرن التاسع عشر أصبح موضوع الفن هو ما يـــراه الانسان من العالم المرئى واستجلاء جوانب هذا العالم وفقا للقوانين العلميـــة • وعلى الاخص قوانين الضوء والرؤية البصرية •

وعلى أساس من ذلك تمت « **الانطباعية** » •

وفى أخريات القرن التاسع عشر وجد الفنان نفسه بحاجة الى موضوع جـــديد ، فقد بليت الموضوعات القديمة ، واستنفدت أغراضها مثــل ليمونة امتص رحيقها •وبعد ان كان الكلاسيكيون الاغريق والرومان هم الملهمون الكبار فى عصر النهضة ، فقدوا طلاوتهم وقوة تأثيرهم • فلم يعد الانسان فى بهائه وعظمته بمقنع كثيرا • كما بدا النمط الرومانتيكى سخيفا ومثيرا للسخرية، وعلى الاخص بعد أن أفسدته الاكاديمية اللاحقة •

وفقدت الطبيعة بدورها اغراءها للفنانوتأثيرها العاطفى من خلال النظرية العلمية المحـــايدة الباردة•• على أن العلم بدوره ما لبث أن سلب الانسان حجمه الطبيعى الذى كان له ، فلم يعد المرء مركزا للوجود كما كان •

ونتيجة لذلك ، وجد الفنان ملاذه منذبدايات القرن العشرين فى « الفن ذاته » فأصبح موضوع التصوير فى القرن العشرين اللوحة وتشييدها •

وهنا ، مثلما كان الامر على الدوام ، يعكس الموضوع الانشغالات الفلسفية للعصر • لقـــد سجل العالم الرياضى الاغريقى اقليدس مصادرته القائلة بأن أى خطين متوازيين لا يلتقيان ، وبأن أى مستقيم لا يمكن أن يكون له سوى مستقيم مواز واحد فقط ، من النقطة الواحدة • ولكن خلال القرن التاسع عشر دلل الرياضيون على انه ما من خط يوازى خطا آخر تمامـا • ثم نبتت نظرية اينشتاين منذ أن تخلى عن الفكرة القديمة القائلة بأن الخط فى حالة الحركة يساوى فى الطول ذات الخط فى حالة السكون •• ولقد توصــل الفنانون المحدثون الى نظريتهم فى الفن من خلال فكرة قريبة من هذه ، وذلك بالتخلى عن الفكـــرة القائلة بأن الصورة هى بالضرورة صـــورة لشىء مرئى • ومن هنا أمكن للفنان الحديث أن يعتـــد بتشييد لوحته كموضوع لفنه • وبالتالى أن ينتج كل تلك التصاوير المثيرة التى عرفها القـــــرن العشرين •

ان الفن التجريدى هو نتاج لذات التطلعات التى أوصلت الى نظرية العلم الحـــديث ، والى مشيدات المهندسين والمعماريين المعاصرين • لقد تولد التجريد فى التصـــوير الحديث عن حاجة ملحة الى الانطلاق والابتداع ، شـــأنه فى ذلك شأن الفن الحديث بصفة عامة الذى لا محـــل

لأن نقتطع منه التصوير ونقصيه عنه .
والحق انه مهما بدت أول لوحة تجريدية صورتها فرشاة كانديسنكي عام ١٩١٠ جريئة ومتهورة، حتى فى نظر مصورها ذاته ، الا اننا اذا نظرنا بعين التأمل الى الحركة التصويرية خلال العشرين أو الثلاثين سنة السابقة عليها بدت تلك الحركة متوقعة الى حد بعيد . فان فكرة كل فن جديد هى غرس سابقتها من الفنون .

على ان الخطوة الحاسمة الى التجريد لم يقدم عليها كثير من المصورين البارزين قبل عام ١٩٥٠ ، ذلك لأن الاتجاه التسجيلى لم يكن آنذاك قد نضب معينه بعد .

يجب أن نلاحظ أن من الناس من ارتضى الفن على أنه مجرد اتجاه زخرفى . واذا كان بعض نتاج الفن التجريدى ، مجرد أعمال زخرفية حقا ، الا أن ثمة أعمالا تجريدية كثيرة تضعنا ازاء حقيقة انسانية زاخرة وعميقة ، فان الخيال والملكات الشعرية وروح الابتكار ليست أقل تمثيلا للانسان من ملكة الملاحظة والتسجيل .

وهل يكون الانسان أكثر انسانية عندما يقلد ويحاكى مما اذا كان يبتكر ويخلق ؟ لماذا تعتبر اللوحة التجريدية أقل انسانية من مقطوعة سيمفونية ؟ ان الشكل معبر عن الفنان الانسان مثلما تعبر عن الراقص حركاته الايقاعية ، سريعة كانت أو بطيئة ، هوجاء أو رشيقة .

ان للشكل اذن أهميته فى ذلك ، ويمكن أن يتخلى عن تسجيل الواقع دون أن يكون خاويا أو عبثيا ، فما الذى يجذبنا الى شكل زنبقة على غصن أو منظر غروب على شاطىء البحر مثلا ؟ ان التكوينات اللونية والاشكال الخالصة هى حقائق بدورها ، وهى حقائق جمالية جديدة ، تطالب بأن تعتبر كذلك .

لقد أثبتت التجريدية المعاصرة انها قادرة على التعبير عن مدلولات متنوعة وعواطف متباينة .

على انه اذا كانت بعض الاشكال التى يقدمها الفن التجريدى تقترب من الاشكال الطبيعية ، مثل الاشكال الميكروبية التى تتجلى للناظرين خلال عدسة المجهر ، فلا يجدر أن نخلص من ذلك الى ان المصور التجريدى قد اتخذ من تلك الاشكال الطبيعية أنموذجا يحتذى به لزاما ، وانما يجب الاعتراف فقط بأن هذه أو تلك من الاشكال التى تبتكرها التجريدية ليست غريبة عن عالم الطبيعة الى ذلك الحد الذى قد يتوهمه البعض ممن للطبيعة عندهم مدلول جد زائف .

وفضلا عن ذلك ، فما هى الاشكال التجريدية؟ ألم يبتكرها الانسان الذى هو بدوره جزء من الطبيعة ، هو وملكاته وروحه وحواسه وخياله وعقله ، بل وأحلامه أيضا ؟ .

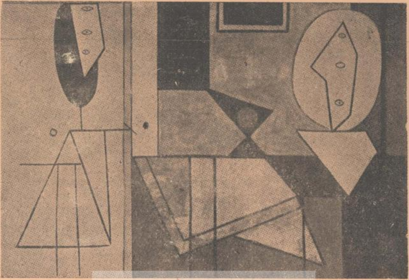
ان الفنان التجريدى فى هذا المقام أنموذج حى لأسطورة سيزيف . فالمصور التجريدى كلما اجتهد أن يتفادى بفنه الواقع وجد ذلك الواقع قد ارتسم فى لوحاته من خلال امعانه فى الابتعاد عنه .

كان مطلوبا من الفنان فى وقت من الاوقات يكون تجريديا الا يحيل الى العالم الخارجى قط، والا يثير من خلال أشكاله والوانه أية ذكرى لذلك العالم .

ومن ثم كان كل شرح للعمل الفنى أيضا يربطه مباشرة بتجارب الحياة أمرا محرما، أو كان يشكك فى صحته على الاقل . الا أنه اذا كان من غير المقبول أمام لوحة تجريدية أن يبحث المشاهد فى أجزائها عن أشياء واقعية مما يصادفها فى حياته اليومية ، فليس أمرا غير طبيعى أن تثير التفاصيل التى أودعت فى اللوحة ذكريات عاطفية لأمور حدثت للمشاهد فى ماضى حياته. ذلك أن المشاهد هو فى النهاية كائن حى وله ماض عاش فيه .

لهذا فما يثير التساؤل بحق هو كيف يلتزم المشاهد الناقد جانب الامتناع فلا يذكر تلك التجارب العاطفية التى مورست ، والتى تحقق المشاركة بين الفنان وجمهوره .

أما بالنسبة الى معرفة ما اذا كان العالم الخارجى قد تدخل فى عمل الفنان فقد أثبت التطور الحديث لمفهوم الفن التجريدى أن هذه ليست مسألة ذات بال ، وكثيرا ما يمكن أن تحدد على سبيل القطع واليقين ما اذا كانت رؤية الفنان قد اختلطت بواقعه أم تطهرت منها تماما وما اذا كان ما ظهر فى عمله من أشكال أشبه بالاشكال الطبيعية ليس الا مجرد مصادفة وتوارد خواطر . فهناك من المصورين من تتحقق للوحاتهم كل سمات التجريد ـ حتى الهندسى منه ـ ومع ذلك يجاهرون بأنهم لا يصورون الا اذا أثارتهم الحقيقة المرئية بشكل أو بآخر .



للفنان بيكاسو

وهناك من المصورين من تجعلك لوحاتهم تفكر فى الواقع ، ومع ذلك فهم يعلنون أن اهتمامهم هو خلق تكوين تشكيلى متمتع باستقلاله تماما عن الحقيقة المرئية ، وانهم لم يلتقوا بالطبيعة المشابهة الا فى أواخر عملهم ، أو على الاقل بعد أن يكونوا قد خاضوا فيها شوطا بعيدا .

وأخيرا ، هناك من المصورين من يجتازون التجريد الى المحاكاة دون أن يجدوا ان ثمة هوة سحيقة تفصل بين الاسلوبين .

وعلى ذلك فاذا كانت التجريدية قد فهمت على نحو ضيق فى أول الامر فان مفهوم التجريدية قد اتسع بحيث لم تعد قاصرة على النأى عن كل ما يمت الى الواقع بصلة سواء من بعيد أو من قريب . وأصبح المصور الذى يترجم أفكارا أو أحاسيس أو انطباعات أو يخلق ايقاعات مستوحاة من مشاهد الواقع يعد بدوره تجريديا طالما ان اللوحة التى ينجزها لا تقوم على موضوع يمكن أن يذكر بمثيله فى الطبيعة .

قلنا ان من المصورين من لا يتخذون الطبيعة نقطة ابتداء ، ولكنهم ينتهون الى الاعتراف بها. فمن التجريديين من يبدأون بوضع ألوان وأشكال خالصة . وتؤثر هذه بعضها على بعض وتثير المشاكل الفنية أمام الفنان ، وتومىء له بالحلول فيمضى اليها ويتجسد الحوار المتبادل بينها وبين المصور فى أرجاء اللوحة . وهكذا تتبلور ببطء عادة واقعة تصويرية لا تستجيب لأية صورة مسبقة ، ولا تترجم أى احساس محدد ، ولكنها تتغذى من خبرات شتى مر بها المصور فى حياته.

وفى المرحلة الاخيرة من العمل يستحوذ على اهتمام الفنان عنصر من عناصر اللوحة ، وتزوده بتسميته لها ، وهذه التسمية لا تعنى فى الغالب الا وجه الشبه الذى اكتشفه الفنان بين ما ابتدعه وبين الواقع . وهذا يعنى ان هذه التسمية لو كانت متفقة مع اللوحة ، وأمكنها أن تلخص مدلولها ، أو على الاقل تهيؤنا لادراكها بمزيد من السهولة ، فانها ربما كانت تفسيرا ذاتيا من قبل المصور أيضا . وفى هذه الحالة فانها بدلا من أن تكون مفتاحا للوحة تكون مجرد لافتة أو علامة مميزة فحسب ، ونصبح فى حل من أن

نفسر اللوحة على النحو الذى يتراءى لنا ، حتى اذا كان مخالفا للتسمية المقترحة .

على ان الجمهور كثيرا ما لا يستسيغ هـذه الحرية المعطاة له في فهم اللوحة وتفسيرهـا ، بل يجب أن نقول انه يعتبر هذه الحرية أمرا ليس مسموحا له ، ذلك أنه يخشى على الفنان انه انما يقصد بالتسمية المقترحة التمويه عليه ، وجعل العمل الاكثر غموضا .

الا أن اللوحة على أى حال شيء أكثر رحابة وأكثر تعقيدا من أية تسمية تطلق عليها . انها خلق فنى ، أى انها قران موفق بين الصنعة المتقنة والقريحة الملهمة . أى أن اللوحة مزيج مما يمكن للكلام أن يجاهر به وما يعجز الكلام ان يفصح عنه . بل ان فصاحة اللوحة انما تتجلى على الاخص عندما ننسى تسميتها ، وعندئذ تكشف اللوحة عن كل مكنوناتها ، وتصبح فى كل لحظة ذات مغزى جديد .

وبعبارة أخرى ، يجب أن نشيح عن اسم اللوحة التجريدية ، ونعمد الى استشفاف التكوين التشكيلي فيها ، فنتذوق التلوين ، نضارته ووضاءته ورقته ، ونتابع الرسم ، ونستشعر حيوية الخط ، صرامة المستقيمات ، ودقة المنحنيات ، وحدة الزوايا ، وأن نمضى الى الالتقاء بشخصية الفنان ، وبالواقع الذى أثرى احساسه الفنى .

لقد وضعنا فن النصف الأول من القرن العشرين أمام طبيعة محكومة مطورة ممسك بزمامها بواسطة الانسان . ولهذا لم تخل لوحات ذلك النصف الاول على أى حال من اجتماع العاطفة بالتفكير . على انه قد ظهر اليوم من الفنانين من يريدان يقصى التفكير عن مجال اللوحة اقصاء تاما ، ويحاول ان يحذو حذو الطبيعة فى طاقتها الوحشية اللاعقلية ، فنجد من لا يعمد مثلا الى صقل تماثيله ويتركها بمظهر الخامة الاولية ، فتبدو سطوحها مثل جذور الشجر او قطع الصخر والحجارة التى تقذف بها الحمم البركانية . بل ونجد من المثالين من يشيد تماثيله من مجرد تجميع كتل صلبة ليتحاشى قدر الامكان ادخال اى تعديل على طبيعتها . فيستعمل قطع الحديد الخردة مثلا ويكتفى بلحامها لبناء التشكيل الذى يريده فتبدو أعماله كانها حطام صدىء يتخذ شكل تجمعات شوهاء ممسوخة ولا معقولة .

وكذلك فان من المصورين من لا تقدم لوحاته الى الناظر اليها غير لقاءات متخبطة من البقع والطين والخطوط الهوجاء اذا اوحت بشيء فبأعشاب شعثاء فى حديقة لم يقربها بستانى منذ أمد بعيد ، أو بسحب هائمة فى سماء مثل الكهوف أو بحوائط علاها العطن ، وقد توحى ايضا بالدخان فى بطون المداخن ، وبالصدأ والوحل والتراب والطحالب العالقة بالصخر ، والارض المحروثة ، والاحشاء ، وجذوع الشجر . وقد يحدث أيضا ان يحتذى الفنان الحديث بالطبيعة عندما تحطم المادة ، فلا يصور لنا الا مواد قذرة ممسوخة ، انما توحى باكوام الطين ترسب على الاشياء بعد ان تنحسر مياه الطوفان مخلفة وراءها شتى صور الدمار .

وقد تقدم الباحثون بتفسيرات عديدة لهذه النزعة التفتيشية بين كثير من المصورين المعاصرين . وربما كان احد التفسيرات الجادة فى هذا المقام هو القول بان الفنان الحديث كثيرا ما يكون غير قادر على التأقلم بالحضارة المحيطة به ، فينفث فى ألوانه ورسومه لواعج التمرد المعتمل فى أعماقه ،

ويستخدم فنه كمحاولة رومانتيكية للهرب من وطأة تلك الحضارة ، فيلقى برؤاه فى أحضان المادة التى لم تمتد اليها قبضة الحضارة أو نفضت يدها عنها ، محتفيا فى لوحاته بالطين والصدأ والحطام لانها طرف النقيض من تلك الاشياء اللامعة المجلوة المعقمة التى تضعها الصناعة الحديثة في متناول ايدينا اليوم .

فى مواجهة الشىء النافع غير المستهلك الذى صقلته الات المصانع يعلى المصور الحديث كثيرا من شان النفايات التى اهملها المجتمع واسقطها من حسابه ، وربما أمكن للمصور الحديث من خلال معالجة موضوع المادة المنفية ان يصل بفنه الى ابعاد انسانية تثير فى النفس احساسا دفينا بما فى الوجود كله من دراما عارمة تتولد من ذلك التضاد الصامت الابدى بين المجد الذى مصيره الى زوال والنفى المحكوم به على ما كان براقا مشتهى يوما ما .

ومن المظاهر التى من هذا القبيل أيضا ، ولكنها اقل تطرفا ويأسا ذلك الشغف المعاصر بكل ما هو قديم من الأشياء مثل الكتب والأثاث ، وكل القطع الأثرية وشبه الأثرية التى يحيط الانسان الحديث نفسه بها فى داره أو مكتبه ، كما لو كان الانسان الحديث يشق عليه ان يقطع وشائجه باصوله القديمة ..

ويمثل التجريد عند بعض المصورين العود الى « التعبيرية » الأبدية ممثلة فى عدم الاطمئنان الى العقل ، والايمان بان اللامعقول هو حقل الثراء الحقيقى ، والتشوق الى ما لا يحد ومالا حدود له . وفى هذا المقام تطالعنا عبارة فناننا الراحل رمسيس يونان « ان العالم الحديث ليقامر بالعقل سعيا للتوصل الى مالا يمكن ان يتصوره عقل ، وان الفلسفة الحديثة لتقامر بالمنطق شوقا للكشف عما لا يمكن ان يبلغه منطق ، وان الفن الحديث ليقامر باصور والرموز والاسماء املا فى التعبير عما لا يمكن ان تهتدى اليه لغة من اللغات . وهذا التحليق ، وهذا الغموض ، وهذا الانطلاق — هذه الحرية التى ربما لم تكن الاوهما من الاوهام ، هى كل ما يستطيع ان يفخر به الانسان » .

ولهذا لقد رأينا من المصورين المعاصرين من يرسم صورا يترك فيها فرشاته تتجول بغير هدف ، كأنما عقله الباطن هو الذى يحركه . وعندما يسعى المصور الى التعبير عما احس به

للفنان بول كلى



ازاء الطبيعة لا عن طريق نقل اجزائها ومحتوياتها التى تقع عليها عيناه ، بل عن طريق وضع الالوان والخطوط المعادلة لأحاسيسه ازاء الطبيعة فانه يخلق فى النهاية لوحة هى فى الوقت ذاته استرجاع للحقيقة المرئية وخلق تشكيلى خالص.

هل يقلل من قدر لوحته بعد ذلك ان استرجاع المتفرج الحقيقة المرئية التى الهبت حواس الفنان يبقى أمرا متعذرا بغير الاستعانة بالتسمية التى اطلقها على لوحته ؟

ليس هذا بالأمر المستغرب على اى حال فى مجال كثير من الاعمال الفنية ، وعلى الأخص فى مجال الموسيقى ، فهل يستطيع المستمع الى مقطوعة مثل « السحب » لكلود ديبوسى ان يستخلص موضوعها من مجرد متابعة لحانها دون معاونة من الأسم الذى اطلق عليها ؟ واذا كانت الاجابة على هذا التساؤل بالايجاب ولا شك ، فهذا ما يحدث بالنسبة للتصاوير التجريدية ايضا . واذا كانت اللوحة التجريدية لا تحدد بدقة ما توحى فلأنها بدلا من ان تقدم صوره محددة للوجود تحاول ان تقدم لنا صورة متعددة الجوانب ، دائبة التغير والحركة مثل الوجود ذاته ، وثرية بكل الغوامض التى يحتويها ، وتقودنا الى أن نتبين أوجه الشبه بين كثير من الأشياء التى تبدو في النظرة الجامدة للوجود غير متشابهة .

لقد كان الفضل الأكبر للتجريدية الحديثة أنها أعلنت فى الوقت المناسب أحقية الفنان فى الانطلاق . ولقد عرف أولئك المصورون الذين آثروا الحرية الحقة دون أن يترددوا فى التهور أو اللامبالاة — عرفوا كيف يتحملون مسئولية استخدام هذه الحرية لاثراء التراث الانسانى .

وليس بالامكان ان ننكر ان ثمة شيئا موضوعيا وايجابيا فى ذلك الاهتمام الذى اولاه كثير من المصورين غير الملتزمين للاشياء المتواضعة التى لا نوليها اكتراثا كبيرا فى حياتها اليومية ، ونعتبرها تافهة او منفره أو غير جديرة بالالتفات اليها . والحق ان احدى مهام الفن الاصيل ان يكشف لنا نواحى الجمال فيما لا يلفت الانظار اليه ، فيجلو لنا بذلك مواطن الجمال فى كائنات كنا نخطىء الحكم عليها اونسىء تقديرها من قبل . وهنا نلحظ الجهد المبذول لتوسيع دائرة ما هو جميل بلفت الانظار الى قطاعات من الحياة والطبيعة لم تكن تعد من الجمال فى شىء من قبل .

قد ينتقص استبعاد الشكل التقليدى من قدر العمل الفنى ، ولكن هذا النقص يعوضه الفنان الحديث كثيرا باستخدامه اللون ومعالجة سطوحه به . على اننا فى لوحات بعض التجريديين نجد انها ليست فحسب غير نظامية الشكل ، بل وينقصها اللون ايضا . على ان مؤيدى هؤلاء المصورين اللاموضوعيين واللاشكليين واللالونيين يقولون أن رائد المصور الحديث أن يذهب اليوم الى ما هو أبعد من التصوير .

والواقع ان التجريدية لم تكشف عن كل امكاناتها الا بعد وفاه كل من رائديها الكبيرين موندريان وكاندينسكى فى عام ١٩٤٤ . لا شك ان بالامكان ان نقول انه الى جانب المنتمين الى « التجريدية الهندسية أو المعمارية » هناك ممثلو « التجريدية الغنائية أو التعبيرية » ، أو بعبارة أخرى نجد من ناحية أولئك التجريديين الذين انتحوا جانب التشييد ونجد من ناحية أخرى أولئك التجريديين الذين افرغوا فى التجريد مكنونات صدورهم . هناك أولئك الذين لا يعترفون الا بصرامة العقل ، وهناك الذين لا يعترفون الا بطلاوة القلب . الا اننا يجب على أى حال أن نحذر ايضا المبالغة فى تبسيط الأمور . ففى داخل كل من هاتين الطائفتين فوارق لا يستهان بها بين أفراد المصورين ، كما أن هناك من المصورين التجريديين من يعارضون النقيضين المتطرفين .

لنر أعمال كل من الايطاليين **مانيللى وبيتورينى** . ان الأشكال التى يصورها كل منهما هى أشكال هندسية منتظمة . على ان أشكال الاول صارمة واضحة الحدود ، كما لو كانت مقتطعة من صفائح معدنية : كثير من الزوايا الحادة والمثلثات مدببة الاطراف ولا استدارة فى الأركان . أما عن اللون فقد تعمد المصور ان يكون باردا جافا . واذا ظهرت قوى متعارضة فى اللوحة فهى مسيطرة عليها ، كما لو كانت فى قبضة آلة عتيدة . انه فن نابع من عقلية معمارية تتحكم فيها المعادلات الرياضية والتجارب التكنيكية .

أما تصاوير **بيتورينى** فهى على العكس من ذلك لوحات شخص يحب الدقة الا انه يهوى الانطلاق ايضا . الأشكال غير مختنقة بين خطوط خارجية . ويولد الشكل عادة من تضاد الالوان التى تمتاز بقدر كبير عن الرقة والطلاوة . والضوء الذى يشيع منها يمتاز بشفافية وعذرية تذكر المتفرج باليوم الأول للخليقة ، حيث كان

كل شيء بكرا وطهرا ، نورا يضيء القلب ، ولا يعمى الابصار .

وفى مقدمة التجريديين المعاصرين **«جان بازين»** (المولود عام ١٩٠٤) سعى الى توفيق بين الانسان وعالمه ،وتأكيد دوام العالم المرئى . ونقل الى معاصريه الاحساس بالفرحة والرضى الذى يغمر الفنان فى حضرة الطبيعة . وقد افرغ بازين كل ذلك فى لوحات غنائية ديناميكية توحى — دون ان تكون مناظر طبيعية بحت — بالأشجار والسحب والبحر والسماء والزرع .

ولقد استفاد « بازين » فى بناء اسلوبه بالزجاج الملون على نوافذ الأبنية فى القرون الوسطى — لا من أجل الظفر بالالهامات الروحية، بل لاستكشاف تأثير الضوء ذى الألوان الخالصة .. وتشبه الخطوط السوداء المحوطة بالمساحات اللونية فى لوحاته القضبان الحديدية على النوافذ . الا انه عمد مع الوقت الى التلطف من البناء التشكيلى الجامد فى سبيل مزيد من بقع الألوان المتداخلة غير المحاصرة .

ولقد نمى جان لى مول (المولود عام ١٩٠٩) أسلوبا نصف تجريدى مع الاهتمام بالرمزية التى عرضها من خلال مناظر شبه طبيعية مفعمة بالظلمة . وهو ما نجده ايضا عند مصور آخر بومضات من الضوء مثل لمعان الجواهر فى الغرف هو راؤول أوباك (المولود عام ١٩٢١) وعند الفريد مانيسيه (المولود عام ١٩١١) فقد طعم مشاهدة الطبيعية التجريدية بعلامات ورموز قاتمة .

ولقد نمى جان لى مول (المولود عام ١٩٠٩)
١٩٠٥) ان يعبر من جانبه تعبيرا تشكيليا عن غير المرئى ، ولم يوجه اهتماماته الى الغوامض الكامنة وراء المدنية الحديثة بل الى قوى الطبيعة، فاعطى في لوحاته شكلا ملموسا للريح والظلال من خلال تجربة الوجود فى الطبيعة على انه لجأ فى أعماله الأخيرة أيضا الى تجسيم قوى الطبيعة غير المنظوره فىرموز وعلامات ايحائية . كما وجد منطقا داخليا لفنه جرفه الى التجريد .

أما **جوستاف سينجيه** (المولود عام ١٩٠٩) فقد بدأ تكعيبيا وأراد أن يلتزم التعبير عن العالم المنظور ، الا انه بدأ بالمشاهد الطبيعية ليمضى فى النهاية خارجا عن عالم البشر والأشياء ، مستفيدا من درس بول كلى القائل بان مجرد الخاطرة العابرة قد توصل الفنان الى لوحة متكاملة حافلة بالمعانى والايحاءات .

ومثل **سينجيه بنى موريس استيف** (المولود عام ١٩٠٤) اعماله التجريدية على التجربة التكعيبية السابقة مستخدما الخطوط الخارجية لتحديد أشكال يشغلها بالوان فاترة ، موحيا أيحاء خفيفا الى الناس والأماكن والمبانى والاشياء .

أما الاسبانية **فيرا داسيلفا** (المولودة عام ١٩٠٨) فقد استخدمت أيضا اسلوبا شبه تجريدى يوحى بالطبيعة دون ان يكون طبيعيا . وموضوعها المفضل هو مناظر المدينة فى خطوط أفقية وطولية تأسر بينها المساحات والفضاء والميادين والشوارع وحلبات المبارزة . وكانت هذه المساحات فىأعمالها الأولى ذات مسحة سيريالية ، فنجد مدائنها مكتظة بشخوص مثل الشخوص التى تهيم اطيافها فى الأحلام الصامته. على أنه منذ عام ١٩٥٠ تحررت رؤيتها الفنية من النكهة السيريالية ومضت شباكها الخطية الى آفاق اكثر تجريدية ، او على الأقل أكثر عمومية وابهاما . وتعد داسيلفا واحدة من جيل من المصورين بدأوا بنوايا طبيعية ، فاستخدموا التجريد وطبقوه على موضوعات طبيعية ، الا انهم وجدوا ان لوحاتهم اوغلت بهم فى النهاية بعيدا عن الطبيعة الملموسة كلها .

والذى فعله هؤلاء المصورون هو فى الواقع تنمية لمنطقهم أكثر منه توسيعا لنظرتهم الى الوجود . على ان الذى جعل فنهم مقبولا هو ان هذا المنطق الداخلى جاء اصداء وانعكاسات للعالم الخارجى . والحق ان السمة التى ميزت عالم ما بعد لحرب ان وجود الأشياء أصبح أقل أهمية من ذى قبل ، وحلت محلها قوى غيبية .. فقد وعدت الطبيعة البشر مثلا بطاقة حيوية من لا شيء ، وانتهى بها الأمر الى أشهار تهديد مهول فى وجه كل البشر بالدمار الشامل ، أى بدمار كل الاشياء الزائلة ، والذى لا يزول هو القوى الخفية ، هى الطاقة غير المرئية . اذن ، عالم المحسوسات زائل تافه ، ويجب أن يقصيه الفنان من مجال اهتمامه ، وان يركز على ماليس بزائل وهى تلكالقوى الكونية التى شغفبها فرانز مارك من قبل . ومن قبيل القوى الكونية أيضا العواطف والفكر البحت والملكات الروحية الخفية فى الانسان . ولهذا رؤى ان تحتل هذه مكانا لائقا فىلوحة المصور الحديث ، كما ان سبل الاتصال بين الناس قد أصبحت الكترونية الى



للفنان بيكاسو

جانب كبير فى هذا العصر ، وقل الاتصال من خلال الكلمة المتفوه بها أو المكتوبة ، ثم هناك تلك المعادلات والاختبارات العلمية والنظريات التى لا يكاد يتصورها العقل العادى ، كل تلك الأمور التى ظهرت فى هذا العصر وأثرت فى حياتنا هى بدورها عوالم غير واقعية جديدة على الفنان ، وعليه ارتيادها بفرشاته وقلمه . وهـذه هى العوالم التى ارتادتها فيرادا سيلفا وجيلها من الفنانين ، وينعكس العالم الجديد فى أعمالهم لا بطريقة موضوعية بل كتجربة حياة من خلال الحدس والالهام على الأخص .

على ان اكبر المصورين الشبان الذين استفادوا من التجربة التكعيبية ومضوا بها الى نجاح باهر فى مجال التجريد هو المصور ذو الاصل الروسى الذى استوطن باريس **نيقولا دى ستائيل** (المولود عام ١٩١٤) وقد مات منتحـرا فى عام ١٩٥٥ فى الوقت الذى بدأت فيـه نسمات النجاح والشـهرة تداعب روحه المجهـدة الممزقة . وبينما كان معاصرو دى سـتائيل يبدأون من الطبيعة وينتهون الى التجريد فانه تحـرك فى الاتجاه العكسى ، بانيا لنفسه أول الأمر أسلوبا تجريديا ، ثم مطبقا اياه بعد ذلك على المشاهد الواقعية كما في مجموعته الشهيرة عن الموسيقيين ومجموعته عن لاعبى الرياضة .

واذا وقفنا أمام **روجيه بيسيير** (المتوفى عام ١٩٦٤) ستطل علينا الطبيعة من لوحـاته ، فهاهى خضرتها كلها ، وها هى اضواء الربيع ، وها هو عبير الخوخ والتفاح يعبق الآفاق وهاهى السماء الزرقاء خلف اغصان الشجر ، وها هو غروب الشمس بسحره واسراره . على ان كل هذا ليس له من أهمية قدر ما للطريقة التى يحس بها الفنان كل هذه الطبيعة ، والنحو الذى يترجم احاسيسه وانفعالاته . ولم يكن بيسـيير من أولئك الذين يدعون الاستحواذ على الأشياء او السيطرة عليها ، بل هو يقترب من الكائنات . يتواضع وينحنى عليها ، ويركع بجوارها يداعبها بوله خفى . ويبقينا الثراء اللونى عند سـطح اللوحة على الدوام ، ولكننا نحس باعماق خفية حتى فى أكثر الألوان قربا .

وصـفوة القول ، ان المصورين التجريديين قد اعتمدوا أيضـا على كثير من الموضـوعات الواقعية الا أن ذلك لم يحملهم على التضـحية بالرغبـة العـارمة فى اعمـاقهم لتجـاوز الرؤية البصرية ، ومع ذلك ليس من هو اشد حرصا على المطالب التشكيلية من التجريديين المخلصين ، كما قد يحدث أيضا ان يصور التجريدى لوحة دون ان يكون محكوما بموضوع ومع ذلك فان الفرار التام من العـالم المحوط به أمر غير ممكن . فالطبيعة موجودة بشكل او بآخر على الدوام فى اللوحات التجريدية ، وهى تتجلى فى هذه اللوحات على الاخص كشىء معاش ، أو كنتيجـة لقاء بين حساسية دينية (ليس بلازم أن تكون مسيحية) وروح منشغلة بالتضاد بين النـور والظلمة . وفى كثير من اللوحات التجريدية نجد أن الضوء يخوض معركة ، ويجـاهد لاختراق الظلمة ، وحينما ينجح يخرج من هذه المعركة ممزقا ، وتظل الظلمة التى تحوطه تهـدده بان تخنقه من جديد . ومن هنا نجد فى اللوحات التجـريدية توترات تتحالف مع ظلال القـلق الباقية دواما فى هذه اللوحات (على الرغم من كل ما فى اللون من جمال واغراء وما فى التكوين من اتساق) لترقى بالتجريد فى التصوير الى مستوى الدراما الموجودة فى المسرح الحديث أيضا .

نعيم عطيه